PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
PENS
Alma, California

ENERO-MARZO
NUM. 1. 1945 VOL. I.
MADRID

28481

v.1
1945

SUMARIO

Págs.

Presentación 5
La controversia sobre la noción de filosofía cristiana, por *Joaquín Iriarte, S. I.* 7
La psicología gestaltista. Introducción a su estudio crítico, por *Fernando M.ª Palmés, S. I.* 31
De la teoría del Estado según San Agustín: Los textos originarios del agustinismo político, por *Salvador Cuesta, S. I.* 63

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Unamuno en "Estafeta Literaria", núm. 11, por *J. Iturrioz, S. I.* 95

BIBLIOGRAFÍA. (Siglas, p. 98.)

I. LIBROS.—*M. Barbado, O. P.:* Introducción a la Psicología experimental. *A. D. Sertillanges, O. P.:* Las fuentes de la creencia en Dios.—*Q. Pérez, S. I.:* Nietzsche. Por la concepción y nacimiento al estudio de la obra.—*M. Batllori, S. I.:* Baltasar Masdeu y el Neoescolasticismo italiano. *Julián Marías:* El tema del hombre 99
II. REVISTAS.—Historia de la Filosofía: Edad Antigua y Media..... 109
III. LITERATURA FILOSÓFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA. — Años 1940 y 1941 124

CRÓNICA.

Conmemoraciones balmesianas.—XVIII Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias 143

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (BARCELONA). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas: **R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1945:

España y naciones del convenio postal	36
Para los demás países	50
Número suelto	12
Número atrasado	14

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad. **Ediciones FAX.—Plaza de Santo Domingo, 13.—Apartado 8.001.—Madrid.**

AL aparecer PENSAMIENTO en el estadio de la prensa científica, saluda, lo primero, a todas las publicaciones afines, a todos sus amigos y favorecedores, a todos los que de algún modo se interesan por el pensar filosófico; y quiere después en unas pocas líneas exponerles sus propósitos y sus esperanzas, la amplitud de sus miras y el carácter de su actuación.

Todo hombre que piensa necesita manifestar el pensamiento propio y cotejarlo con el de los demás. Y esta necesidad hace que los profesores de las Facultades filosóficas de la Compañía de Jesús, consagrados totalmente a la enseñanza de la filosofía, especializados en sus distintas ramas y dedicados a la investigación de sus hondos problemas, quieran, rebasando las aulas, comunicarse con todos aquellos que atienden a los estudios filosóficos, sean maestros, discípulos o aficionados.

La filosofía y las cuestiones científicas que con ella se relacionan: tal es el campo en que PENSAMIENTO se propone actuar. Campo muy especializado y muy amplio a la vez. No pasará una línea de los límites de la filosofía, que son los de la razón; pero cuanto de alguna manera pueda considerarse filosófico—y hoy la filosofía se infiltra en todo—, tendrá su propio lugar en estas páginas. Ninguna doctrina filosófica, ningún filósofo, sean los que fueren su índole, su estimabilidad y su tiempo, serán excluídos sistemáticamente de nuestra consideración, si bien dirijamos ésta con especial esmero a aquello que más interesa al pensamiento moderno y al público español.

No quiere decir esto, ni mucho menos, que en el mar, tan grande y tan revuelto, de las incontables filosofías que han salido de la mente humana, boyantes un día para hundirse después, vayamos a navegar a la deriva, o arrastrados por las corrientes de la moda, o alucinados por las ráfagas de tal cual sistema, aunque tenga brillo literario.

PENSAMIENTO, expresión y palabra de nuestras Facultades filosóficas, no navegará sin el lastre equilibrante de los principios filosóficos fundamentales, patrimonio de la humanidad y legado hereditario de sus

más grandes pensadores. Con el favor de Dios, no olvidará nunca las amplísimas normas trazadas a la especulación filosófica por el magisterio infalible de la Iglesia Católica, tal como se contienen en las prescripciones de la constitución apostólica "Deus scientiarum Dominus".

Estamos persuadidos de que los grandes problemas filosóficos que hoy atormentan la mente de tantos pensadores, en gran parte al menos, si es que no son ficticios, son sólo, en el fondo, problemas antiguos que reaparecen bajo expresiones nuevas, y no rara vez en lenguaje oscuro y en fórmulas ambiguas. Nos esforzaremos por comprender su planteamiento moderno, y con la mayor claridad posible intentaremos, según se nos alcance, declarar las soluciones satisfactorias que para todos ellos se encuentran virtualmente contenidas—tal es nuestra opinión—en la philosophia perennis.

Admiradores sinceros de cuanto en el pensar filosófico moderno representa algún mérito; respetuosos siempre con las personas, aunque no sientan como nosotros; transigentes también y tolerantes con las opiniones contrarias a las nuestras en lo que Dios ha dejado libre a las disputas de los hombres, no dejaremos, sin embargo, de manifestar sincera y serenamente nuestras convicciones, sin ánimo de entrar en polémicas inútiles y sin tener nunca la pretensión de creernos infalibles, siempre que se trate de opiniones que no excedan los límites del orden natural propio de la ciencia y de la filosofía.

Ese es nuestro programa, que esperamos será benévolamente acogido por todos los que, a fuer de buenos filósofos, no buscan en sus especulaciones más que el conocimiento de la verdad. Con ello, además, según nuestras fuerzas, cumpliremos la obligación que a todos incumbe de aportar la contribución entusiasta al resurgimiento ideológico actual de nuestra Patria.

LA DIRECCION

LA CONTROVERSIA SOBRE LA NOCION DE FILOSOFIA CRISTIANA

I

COMIENZA LA DISCUSION. TRES GRUPOS Y TRES SENTENCIAS QUE APUNTAN APENAS (1911-1928).

> Historiam celeberrimam Congregationum de Divinae Gratiae auxiliis in publicum damus, unius quidem voluminis angustiis comprehensam, nullo tamen rerum magnitudinis detrimento, nulla veritatis injuria. — J. H. SERRY: "Praefatio" a la *Historia Congregationum de auxilio Divinae Gratiae* (ed. de 1740).
>
> Virilis animi est [...] armata manu penetrare in viscera veritatis. Hic est unicus scriptionis meae scopus; quem si [an] assecutus fuerim, arbitrium stet penes eruditum, et partium studio vacuum lectorem.— L. MEYER: "Praefatio" a la *Historia Controversiarum de Divinae Gratiae auxiliis* (1715).

EN los Preliminares o reseña de las vicisitudes pacíficas de la noción de "filosofía cristiana" en los tiempos pasados [1], se ha hablado de la parte meramente incidental e indirecta que tuvo N. del Prado en la gran cuestión suscitada—sólo suscitada—por v. Hertling, y que tenía por teatro el IV Congreso Científico Internacional de los Católicos reunido en Friburgo (1897). Su trabajo en aquel Congreso hablaba precisamente de una filosofía con-

[1] Véase *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, 66 (1943) 289-302. Copio de estos preliminares su primer párrafo que da idea del propósito y extensión del presente trabajo. Dice así: "Como parte o derivación del resurgimiento escolástico en nuestros tiempos, se han oído fuertes disputas sobre la noción de "filosofía cristiana". Las que, además de interés cultural e histórico, al descubrirnos las vicisitudes y modos de ser de una controversia moderna—bien distintos por cierto de los que le tocó ver al Abelardo medieval de los "universales" y al Molinista del seiscientos—, tienen muy hondo contenido, pues que tocan puntos tan actuales de la filosofía tradicional como el de sus relaciones con la fe; el de su definición, varias veces intentada; su carácter científico, con frecuencia impugnado; lo que debe al agustinismo y al tomismo, si se falsifica y desnaturaliza con las diferencias y adjetivaciones que se le vayan a aplicar, si debe quedar concretada a una única escuela de las católicas actuales, etc., etc. Historiar dicha controversia es mi objeto; historiarla en toda su extensión y profundidad, en su significado y contenido pleno."

fesional *(De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae)*; y, a pesar de lo que allí dijera su presidente contrario como queda dicho a toda idea de filosofías diferenciadas y de cuanto quedara más o menos subrayado por el silencio benévolo de los que le oyeron, y pasara después a la sentencia lovaniense (Mercier, De Wulf) de ser la fe sólo norma negativa y factor extrínseco en filosofía, al más celebrado de sus libros le retenía el título confesional *De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae* [2]. Seguía pues creyendo Del Prado que nuestra filosofía toca por alguno de sus cabos la religión. Y por la extensa introducción del famoso libro se ve bien, que, aunque sin ánimos de polémica ni asomos de protesta ni alusiones al pasado, pero dentro de la más íntima convicción, insiste en la realidad y valor de la confesionalidad de una especulación que, repitiendo palabras de León XIII en la enc. "Aeterni Patris", surge de un amigable consorcio de la fe y de la razón, una y otra no obstante bien distinguidas. Surge por algo más que influjos negativos y externos, por verdaderas intrínsecas determinaciones siquiera no sean ellas especificantes, donde la especificación —primaria y principal al menos—viene del objeto accesible a los argumentos internos y donde la razón formal última ha de ponerse en la pura y mera investigación racional. Del Prado no llamaba cristiana a su filosofía porque sólo negativamente se acomodara a la Revelación; la llamaba por verla asistida positivamente, influída en algo que directa o indirectamente le llegara al alma.

Es necesario no olvidar el prestigio de que gozaba en los comienzos del siglo la escuela lovaniense, considerada—nos dirá R. Eucken—como "el centro científico del Tomismo contemporáneo", y que, inspirada en los altos intereses del catolicismo y con amplitud (sólo aparente esta vez) de miras, rechazaba el término doble "filosofía cristiana", al menos en su significado de algo intrínseco y positivo. Del Prado, empero, con su maestro el card. Z. González, representaba, en contra de ciertos fanatismos científicos, una masa de opinión muy considerable; y recogia el espíritu de aquella gloriosa pléyade de pensadores de su siglo que luchó precisamente al grito de "filosofía cristiana", y que, instintivamente, sin hacerse todavía problema de la expresión, sin poder tal vez dar

[2] El anunciado es a la letra del maestro del autor del libro, card. Z. González—según nos dice éste en las pp. XXXVIII y 196—, quien a su vez afirmaba que para Santo Tomás era también verdad fundamental que "in Deo esse et essentia sunt idem, in omnibus aliis differt essentia rei et esse eius" (p. 3).—El tan celebrado libro de Del Prado (1911), que para A. Michelitsch, prof. en Graz, hace época en el pensamiento de la humanidad (cf. su *Historia de la Filosofía*) tiene una introducción de 45 páginas muy pertinente a la cuestión que estudiamos.

cuenta de su noción y contenido, creía ver en ella una gran realidad que mostrar al mundo orgullosamente. El silencio que el prestigio de la escuela Hertling-Baeumker y de la de Lovaina iban haciendo en torno al glorioso y batallador adjetivo, rompíase con un libro saludado por algunos como iniciador de una época. Cuando todo era hablar de la filosofía autónoma, filosofía soberana, filosofía sin diferenciaciones, todo lo más escolástica, neo-escolástica, tomismo—a pesar de lo inadecuado de la expresión, ya que en la elaboración de nuestra filosofía han tomado parte elementos pre-escolásticos—, resonaba con Del Prado una vez más, y desde la portada misma, la arrumbada terminología de "filosofía cristiana". Por última vez hasta Gilson (1932) y Dempf (1937) en un libro de gran aliento, pero, ¡con qué justeza y con qué vigor!

Tiene empeño Del Prado en hacer ver que la filosofía de Santo Tomás se dice con plena razón (iure merito) cristiana; en que cristianizó, según una expresión de León XIII, la filosofía aristotélica; en que de la Revelación sobre todo sacó la verdad fundamental a que su libro se refiere; en que en la filosofía del Santo Doctor resplandecen las notas de la filosofía cristiana. Proposiciones, de las cuales la primera, tercera y cuarta se hallan encabezando sendos párrafos enunciatorios y escritos en cursiva. Lo que en otros términos "sería" decir que Santo Tomás es por antonomasia filósofo cristiano. Y no diré sólo "sería", sino que expresamente lo deja así afirmado apoyándose en Goudin, Juan de Santo Tomás, el card. González y Ventura Raulica. De los tres primeros hay sólo una llamada o cita. Del último nos reproduce este trozo: "Estos son los grandes principios que Santo Tomás explicó posteriormente en todo su esplendor, y que estableció como bases de ese maravilloso edificio de la filosofía cristiana, cuyo glorioso fundador y maestro fué; de manera que la filosofía de Santo Tomás es exclusiva y eminentemente cristiana, y la filosofía cristiana, en toda su plenitud y perfección, sólo se encuentra en Santo Tomás" [3].

Cuantos han leído el cap. IV *(Sess. III)* de la Constitución Dogmática *De Fide Catholica* del Vaticano (Denzinger, n. 1,799) y la enc. "Aeterni Patris"—y Del Prado los había leído y considerado despacio—tenían que estar convencidos, uniendo la propia reflexión a las afirmaciones allí explícitas, de estas dos verdades: primera, que hay un proceso mental y filosófico en que "la fe libra a la razón de errores, la preserva y la suministra cogniciones múltiples" (lo que junto con las asistencias subjetivas provenientes de la gracia, la santidad y los dones ca-

[3] p. XVIII.

rismáticos da una realidad perfectamente registrable como hecho histórico, que al ser traducido en palabras no sabemos que se pueda llamar sino "filosofía cristiana"). Segunda, ser Santo Tomás el primero en la filosofía cristiana (y en consecuencia ser el tomismo filosofía cristiana). Verdades, como digo, explícitas en los citados documentos y la primera en uno y otro [4].

Del Prado, además, aportando un hecho confirmativo, sostenía en su libro tesis tan significativa como ésta: La verdad fundamental de la filosofía—de que el "esse" se diferencia de la "essentia" en los seres creados, de que sólo en Dios ser y existir son una misma cosa—la han deducido los autores no sólo "qui christiani", sino "qua christiani". Esto por lo que al Aquinate toca, se halla afirmado casi "in terminis". Y comprende cualquiera que el conocido pasaje del Exodo (III, 13-14) al no cristiano hubiera de pasársele inadvertido, no sólo por el desconocimiento del libro sagrado, sino porque se necesita estar familiarizado con el hecho y la naturaleza de la creación "ex nihilo" y la doctrina del ser por esencia ("Aseitas") y ser por participación ("Abalietas") para penetrar en el sentido del famoso texto. Claro que hoy su verdad se ha hecho accesible al filósofo, desentrañada como está por una labor que es y se debe decir de la mente pura e incorporada a un sistema de la pura razón, pero claro también que, sin las asistencias de la revelación, dicha verdad nos hubiera pasado inadvertida, no hubiera aflorado y en consecuencia revolucionado la ideología del mundo occidental. Por lo que muy bien puede decir el Sínodo Vaticano y repetir León XIII: "La fe suministra a la razón cogniciones múltiples." Caso en que, bien se ve, queda malparada la pobre expresión de ser la palabra de Dios en filosofía mera norma negativa, un frío "nihil obstat" como quien dice.

El autor de tan valiosos avances en las relaciones de la fe con el Tomismo y en libro que metió tanto ruido, va a pasar desapercibido o poco menos durante toda la Controversia. Él, que se expresó de manera tan documental sobre el gran punto controvertido, que por haber sido

---

[4] Por lo que respecta a la segunda, dice León XIII: "De Philosophia Christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, in Scholis Catholicis instauranda". La unidad superior en nuestro pensamiento, lo mismo para León XIII que para la Historia, es Filosofía Cristiana. Las demás expresiones con sus contenidos podrán ser respetables; pero son siempre parciales, no adecuan la realidad. Otras recurrencias de la expresión "philosophia christiana" en los documentos pontificios son: León XIII, dos veces, en el documento "De Accademia Sancti Thomae Aquinatis Romae instituenda" (1879). Pío XI en las Letras Apostólicas "Officiorum Omnium" al card. Bisleti (1922), y en la encíclica agustiniana "Ad Salutem" (1930). También el cardenal Mercier tiene en cuenta el núm. 1.799 del Denzinger antes mencionado, pero sin acabar de pensar hasta el cabo el punto de las relaciones de la Fe y la Razón.

testigo de la intervención de v. Hertling en Friburgo tan bien sabía lo que se decía, que hablaba como hermano de hábito de Santo Tomás, pasa, lo repito, innominado. Que hubiera sido útil su aportación en la Controversia, que incluso la hubiera orientado, no hay duda. Pero a una parte de la nueva generación dominicana le importaba mucho más el decir que Santo Tomás era filósofo moderno, que había laicizado la filosofía; por lo que hacía poco caso de la Introducción del libro en cuestión y sí mucho de su cuerpo doctrinal.

Cuando más adelante Gilson, que lo conoció tarde (en 1932) y sin acabar de explotarlo, dice que hay acuerdo fundamental entre las conclusiones de Del Prado y sus conferencias de Gifford (Aberdeen), nos está significando lo que acabamos de decir: que veinte años antes había dicho el profesor friburgués no poco del contenido de su *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. Gilson y su grupo nunca supo utilizar debidamente a Del Prado, desconocedor como era de las jornadas filosóficas de Friburgo, al menos en su aspecto de la filosofía cristiana; y ese mismo grupo, ajeno como seglar al lado conciliar y cuasi dogmático del problema, y muy metido en los campos de la historia y de la crítica, tampoco supo situar los documentos en su verdadero valor y sentido, barajarlos y combinarlos con los datos históricos que recogía, esgrimirlos contra los del grupo Mandonnet, de formación escolástica y teológica todos ellos. En ocasiones, que más tarde habrán de verse, perdió coyunturas magníficas de triunfo. Y vino a suceder que, una discusión íntimamente relacionada con documentos magisteriales y sostenida entre eclesiásticos y teólogos, empezara, siguiera y terminara sin mención apenas del magisterio de la Iglesia. He dicho apenas para hacer justicia a la intervención de Garrigou-Lagrange en 1936 que fué ya teológica y conciliar, para algunos demasiado conciliar.

Entre los años del Congreso de Friburgo y los primeros diálogos entre Gilson y sus contendientes, hay además de Del Prado otro autor secundario, W. R. MATTHEWS, que trae su voto, y afirmativo, al problema que nos ocupa. Dicho autor en su libro *Estudios sobre la Filosofía Cristiana* [5], plantea mal la cuestión, pues si no identifica la religión con la filosofía, supone al menos que a cada religión corresponde una filosofía propia. Es una confusión con la visión del mundo, con una "Weltanschauung" como suele decirse, que bien puede venir formulada no científicamente y mezclar elementos religiosos y sobrenaturales "qua"

[5] *Studies in Christian Philosophy*, 1921.

tales. Mas en el desarrollo del escrito toca cuestiones como el de la creación y la nueva visión del universo traída por el cristianismo que, efectivamente, son puntos valiosos y aun decisivos en la solución del problema. En la misma dirección, y desbordando ampliamente nuestra tesis, se movía el oratoriano L. LABERTHONIÈRE cuando en su *Le réalisme Chrétien et l'idéalisme grec* (1904) parece ver radical oposición entre el pensamiento griego y el cristiano. El voto de este escritor, favorable "et ultra" en su contenido a la "filosofía cristiana", suele quedar modificado por los más, sosteniendo que la filosofía cristiana perfecciona notablemente la de los griegos, la piensa hasta el cabo, mas sin oponérsele fundamentalmente [6]. En completarla de modo tan integral haciéndola retroceder hasta la creación, en preservar incólume lo una vez tan sabiamente modificado y completado, es donde vemos precisamente el carácter típico o peculiar, nunca específico ni técnico, de nuestra filosofía.

Por el lado opuesto merece destacarse una potente voz que surge en la Alemania de v. Hertling; y que, considerable en sí misma, lo es más por haber sido explotada en el grupo más adverso a nuestra tesis, el grupo parisino de Bréhier. MAX SCHELER, que es el autor aludido, por los días en que estuvo considerado como el defensor del cristianismo y de la Iglesia en el terrêno de la filosofía, cuando la opinión pública veía en él la esperanza del catolicismo alemán, entre los años 1912-1922, ponía a su libro *Guerra y Reconstrucción* (1916) un capítulo final que se titula "Amor y Cognición", en el que se pronuncia contra la realidad de la se-dicente filosofía cristiana. Dice así:

"No hay ni ha habido una "filosofía cristiana", si, como es justo, se entiende por tal, en vez de una filosofía griega con ornamentación cristiana ("eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten"), un sistema sacado de la raíz y del ser de la experiencia fundamental cristiana a fuerza de hondas consideraciones del universo. Y ello por doble razón. Los cristianos de los primeros siglos, ni por su procedencia ni por su profesión ni por su mentalidad, estaban llamados a tomar posiciones específicamente cristianas con respecto a la existencia. Asimismo, cuando el desarrollo de la iglesia pagana y la lucha con las sectas gnósticas y otras más, exigió de manera imperiosa el establecimiento de un sólido

[6] La tesis contrapuesta a la de Laberthonière es frecuente, cf., v. gr., F. BRENTANO: *Ueber den Christianismus des Aristoteles* (1882), que se completa con la Carta Abierta a Zeller en 1883. Véase también DIÈS *(Autour de Platon)*, en el cap. "Le Dieu de Platon" y "La Religion de Platon". Y SAN AGUSTÍN en *De Civitate Dei*, VIII, 4-9, cuando llega a decir que la doctrina de Platón "christianae scientiae propinquat", etc., etc.

cuerpo doctrinal, la nueva experiencia de Dios y del mundo, en lugar de construir un edificio nuevo, se insertó en la sólida armazón nacional del pensamiento helénico. Y aun después que los dogmas cristianos quedaron elaborados dentro de la concepción helénica del universo (recuérdese la fusión de la idea del Logos con la persona de Cristo en el dogma cristológico), las tentativas ulteriores para interpretar teológica y filosóficamente el dogma y ajustarlo al conocimiento del mundo en la unidad de un sistema universal, debían quedar constantemente determinadas por la fuerza de atracción con que espontáneamente tendía el dogma a la filosofía griega. Por muy profunda y viva que fuese la continuidad de la experiencia cristiana en la Iglesia, por absolutamente inadvertida que pase la idea de que también esta continuidad haya tenido interrupción a través de los siglos—lo que no había de suceder sino con Lutero—, la espontánea sistematización filosófica de la experiencia vivida del Cristianismo tenía notables entorpecimientos. Sólo en San Agustín y en su escuela encontramos vigorosos comienzos para llegar a una traducción inmediata del contenido de la experiencia cristiana en nociones filosóficas; mas el resultado pleno de estos comienzos hubo d verse estorbado por la profunda dependencia de Agustín con respecto a los neo-platónicos y por su misma voluntad autoritaria que, desbordando la otra voluntad especulativa, buscaba realizar la unidad de las instituciones eclesiásticas [7].

Estas ideas de Scheler, o si se quiere de Harnack [8], aunque sin aludirles ni confesar dependencias existentes, han de ir apuntándolas miembros muy conspicuos de la "Sociedad Francesa de Filosofía". Hemos de ver repetidores de ambos germanos que nos dirán con Bréhier, cómo los cristianos plagiaron bonitamente la especulación griega, o que en el Logos (esta vez Brunschwicg) estaban prefigurados los conceptos fundamentales de la llamada filosofía cristiana, o que sólo San Agustín (aquí entra Souriau) tiene algunos títulos para haber de asignársesele una filosofía cristiana. Cuando les llegue su vez, habrá ocasión de discutir sus votos. Pero Scheler con este párrafo pesa mucho en las dis-

---

[7] *Krieg und Aufbau*, p. 411. Gilson que cita esta obra y copia las primeras frases que he transcrito, no recoge, y es extraño, el resto del párrafo, que, después de haber oído a Bréhier y a Brunschwicg en la discusión de la "Sociedad Francesa de Filosofía" tenía que interesarle doblemente. Acaso porque no le fue dado ver directamente el libro y hubo de recibir su referencia con el párrafo que copia, de tercera persona.

[8] Cf. *Das Wesen des Christentums*, Prelecciones 11, 2; 14: "Das dritte Element", etcétera. Harnack está lleno de estas ideas, aunque por otra parte, y lo veremos en su lugar, concede al pensamiento medieval rango de filosofía científica. No negaría, según eso, que hubiera una filosofía cristiana "lato sensu" aun dentro del mundo medieval.

cusiones, lo habremos de ver. Scheler, no se olvide, es el pensador favorito de la generación de entre las dos guerras mundiales, y es ésa la generación de la controversia que historiamos.

Otro de los autores predilectos de esta misma generación, MARITAIN, recalcaba en su libro *El Espíritu de Descartes:* "No; una filosofía no puede ser cristiana, tiene que ser verdadera, y solamente entonces será verdaderamente cristiana..." [9]. Si Scheler parece dispuesto a aceptar la fórmula de verla comprobada con hechos históricos, Maritain, que se apoya en tesis nocionales tan cómodas como la de que "filosofía cristiana" por filosofía es racional y por cristiana sería fe o arracional, la cree imposible. Es la posición mental típica de la filosofía cartesiana, de las ideas claras y distintas—no hay filosofía cristiana como tampoco matemática ni física cristiana—, que tantas veces habremos de ver repetida en variedad de formas, y formulada precisamente por entendimientos los más claros si se quiere pero también los más in-históricos. En la esfera de las ideas puras, de las ideas claras y precisas, ni siquiera cabe plantear la cuestión de un sistema de la razón pura como es la filosofía dentro del dogmatismo religioso que es lo cristiano. Una posición más realista de las cosas elude estas rigideces; acepta los hechos y las concreciones doctrinales como vienen y se producen; distingue una filosofía "in facto esse", que "tota quanta" habrá tenido que ser en último resultado producto de la razón pura, un compuesto químico agua que en nada se diferencia de otras aguas, y una filosofía "in fieri" o elaboración, actuada por multitud de factores beneficiosos o desfavorables. Y tales pueden ser estos factores que condicionen y determinen la existencia o fuente de un cuerpo doctrinal que sin el cristianismo, sin las indicaciones y nociones de la revelación que después hayan quedado racionalizadas y justificadas ante el tribunal de la Razón, no hubiera saltado nunca a la superficie a revolucionar el pensamiento occidental, no se hubiera conservado incólume, ni alcanzado la presión ascensional de que se ufana. Cosa que concretamente sucede con la filosofía que arranca de la contingencia del mundo en su existir—y no sólo en su devenir—, que a la visión de la realidad da un aspecto de separación absoluta de los seres con relación al Ser Necesario, y ha hecho que con alto sentido filosófico, inaccesible a los grandes griegos, al extender los ojos por el mundo lo llamemos sencilla y profundamente la Creación.

Estas son las consideraciones que el Maritain del año 1922 no veía y el del año 1931 llegó a ver muy claro. Fué uno de los pocos "conver-

[9] *L'Esprit de Descartes*, 1922, p. 182.

tidos" que tuvo la Controversia; ya por esto mismo, por haber registrado "conversiones", singular controversia.

La que entramos ya a historiar, pues llegamos al momento del primer encuentro de Gilson con Mandonnet, a quien se sumará pronto Chenu (D.-C.). Helo aquí; aunque no sin advertir que es en vano querer ver desde las frases primeras un preciso planteamiento de la cuestión. Por el momento sólo hay una cuestión histórica y concretada a Santo Tomás, que poco a poco va a extenderse a un hecho de amplitudes cristianas y terminará adquiriendo vuelo doctrinal.

En 1920 publicaba E. Gilson [10] un libro con el título de *Le Thomisme. Introduction au système de S. Thomas d'Aquin* (pp. 174). Contiene dicho estudio un curso profesado el año 1913-14 en la Facultad de Letras de la Universidad de Lila. Gilson, puesto a reivindicar en las universidades oficiales las grandes glorias del mundo medieval y hacerles sentir que Santo Tomás, Duns Scoto, San Benaventura y otros más pertenecen a la raza preclara de los pensadores insignes, hacía ver lo que es la visión del mundo elaborada por el Aquinate en sus directrices y en su estructura general. Esta estructura era la teológica: Dios en su existencia y atributos, la creación (el hecho y su naturaleza), los ángeles, el mundo, el hombre con su conocer y obrar moral, con su fin último. Tal

[10] GILSON, el adalid de la filosofía cristiana, nació en París (1886). Licenciado en Letras en 1907, se doctoró en 1913 con los trabajos *Index scolastico-cartesien* (1913) y *La liberté chez Descartes et la théologie* (1913). Profesa en las Universidades de Lila y en París donde es nombrado encargado del curso de la Filosofía medieval (1920). Simultanea sus cursos de la Sorbona con otros en Harvard (U. S. A.) y en Aberdeen (Escocia), y sus libros merecen ser traducidos, como luego se verá, al inglés, alemán y castellano. Fundador y director con Théry (O. ,P.) de *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (1925 y sig.), director de *Études de Philosophie Médiévale* (1921 y sig.), se ha dedicado a situar las doctrinas en el cuadro general de la Edad Media, a coordinarlas en sí, a mostrar la importancia de aquella filosofía para la comprensión de la sociedad moderna. Al castellano se le han traducido la *Filosofía de la Edad Media*, el *Santo Tomás de Aquino* (1920), por M. AGUILAR, y últimamente, en Buenos Aires (1943), *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, por T. CASARES.

Gilson, Marcel, Lenoir, Chevalier, Maritain, Le Roy, Wust, Dempf, seglares todos ellos, van a ser en la Controversia los más "cristianos", fenómeno que también ocurrió en la reacción doctrinal contra la revolución francesa (más arriba mencionada), y que se va repitiendo en algunos otros casos. De Wulf y De Corte, otros dos eminentes filósofos seglares, no se les suman, al menos en lo que yo conozco de su actuación. Blondel tiene sentencia propia, pero no llega a ser jefe de grupo; le faltan seguidores. Baeumker († 1924) está ya caracterizado páginas arriba. Creo que debe quedar así, a pesar de su *Die Christliche Philosophie des Mittelalters*, en *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, por Hinneberg (*Kultur der Gegenwart*, 1923). Este aparente confesionalismo no invalida a mi modo de ver su inserción en el grupo v. Hertling, que también admitía una filosofía cristiana de hecho pero negando el derecho. Tanto más, que Baeumker depende en su enunciado del inmediatamente anterior, que decía: *La filosofía islámica de la Edad Media*.

como la realidad es en sí y aparece en la Suma del Santo, no tal como es en la lógica humana, en el proceso genético del conocimiento humano que por las criaturas sube al Creador.

Un procedimiento así tenía la ventaja de presentar el Tomismo encuadrado hasta externamente dentro del pensamiento cristiano, pero el peligro al mismo tiempo de que lo que empezaba siendo un homenaje al Aquinate, terminara poniendo en contingencia aquel gran florón de científico y sistemático "stricto sensu" y en el sentido moderno del vocablo, que con tantos desvelos se custodiaba en torno a sus sienes. Gilson sin embargo, ya desde el prólogo, advertía que iba a dar lo que en realidad es la "vera" estructura de la gran obra tomasiana; y, aunque bien afirmado en que el Santo distinguió perfectamente el orden filosófico del teológico y aun cultivó una filosofía "separada"—cosa de que pronto había de desdecirse—, preferia exponer su obra monumental, la de la Suma, tal como salió, en un orden teológico *(Summa Theologica)*.

En la segunda ed., corregida y aumentada, que es de tres años más tarde (1923)—y merece ser traducida al inglés—, el insigne dominico MANDONNET hace notar en la recensión, que el libro de Gilson ha causado desazón, pues hace creer que la filosofía del Santo Doctor no fuera crítica y científica [11]. Mandonnet declara que, si bien Santo Tomás no ha escrito una Suma filosófica como escribió las teológicas, ha sabido de una ordenación de sus partes constitutivas con una precisión que no deja lugar a duda sobre su pensamiento, y desearía que Gilson retocase

---

[11] El P. P. MANDONNET, personaje representativo en la controversia, nació en Beaumont (tierras de Cantal, Auvergne) en 1858. En sus años de Seminario sintióse inclinado al estudio de Santo Tomás, sobre todo desde 1879, fecha de la enc. "Aeterni Patris". En 1882 ingresa en la Orden dominicana y hace el noviciado en Belmonte (esta vez de Cuenca). Llamado a la Facultad teológica de la nueva Universidad de Friburgo (1891), despliega allí todas sus actividades y se destaca como uno de los buenos medievalistas. Compone su *Siger de Brabant* que funda su renombre. Trabaja en *Revue Thomiste* y en la *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* y se revela como uno de los conocedores más eminentes de los medios literarios, jurídicos y religiosos del siglo XIII. En la cátedra se hace estimar y querer y recibe de sus alumnos notables muestras de afecto. (En el curso de algunas polémicas "si apareció —nos dice Laurent (O. P.) en una nota necrológica—como falto de esas cualidades que son el patrimonio de las grandes almas, supo no pocas veces aceptar con rara humildad las rectificaciones de algunos más jóvenes que él".) En 1918 deja la Universidad y pasa a residir en París. Trabaja con Destrèz en la *Bibliografía Tomista* y ostenta el título de presidente de la Sociedad Tomista. Ocho años más tarde está en Le Saulchoir y funda el *Instituto Histórico de Estudios Tomistas*. Aquí residía al tiempo de la Controversia. Murió en 1936. Dejó la obra póstuma *Santo Domingo*. Con el ilustre tirolés Denifle ha sido Mandonnet en los dominios de la historia y de la erudición una de las glorias más puras de la Orden. En 1930 se le dedicó una Miscelánea (dos vol. y 1.000 págs.), en que tomaron parte Glorieux, Mansion, Destrèz, Chenu, Gilson, Roland-Gosselin, Lottin, Pérez-Goyena, Xiberta. Asín y Palacios, etc.

su Iniciación tomista ajustándola a dicha norma que allí mismo se da delineada [12].

Era, bien se ve, el esfuerzo de un gran servidor del Aquinate, empeñado en conservarle incólume el florón de la cientificidad filosófica a que antes aludimos, un cientifismo absoluto y del todo puro, "aseglarado", demasiadas veces así dicho y enaltecido, con la buena intención de rebatir las acusaciones contra la labor filosófica de los medievales, supeditada según muchos a la teología. Con Mandonnet iba SERTILLANGES —uno y otro asistentes al Congreso de Friburgo presidido por v. Hertling—, que en la *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* escribía tres años antes: "Una de las quejas de los adversarios de Santo Tomás, en el siglo XIII, consistía en decir que era más filósofo que teólogo, y que su obra se resumía en una laicización de la ciencia. El día de hoy, no es preciso ponerse a demostrar la injusticia de este reproche, sino devolverlo más bien, invirtiendo los términos, a los adversarios. Pero si Santo Tomás no ha laicizado o aseglarado la teología, ha aseglarado en toda la medida que cabía la filosofía; y es esto, aunque no se hiciesen cargo, lo que querían reprocharle los contemporáneos" [13]. Y continúa Sertillanges queriendo hacer ver que si el Santo sometió la filosofía a la teología y la llamó muchas veces esclava, hubo en ello una subordinación de fines prácticos, del sujeto que filosofa y que se llama cristiano, y no tanto de la ciencia misma que sigue siendo soberana en sí y en sus linderos ("chez soi"), si bien tampoco pueda ya ser maestra de la vida. Y añade: El subordinar la ciencia filosófica a la ciencia de lo Divino se encuentra también en Aristóteles, el más racionalista de los antiguos. La diferencia entre el Aquinate y el Estagirita está en que para aquél la "doctrina sagrada" que corresponde a "la diosa de las ciencias" incluye la Causa primera conocida por las criaturas y por la revelación. Pero si en esto la ciencia filosófica se hace tributaria de la divina, la dependencia no es intrínseca; "la filosofía no se somete a la teología sino por el rodeo de la acción" (p. 7).

Es bien digno de notar que mientras León XIII habla de haber cristianizado Santo Tomás la filosofía pagana, nos diga Sertillanges haber el mismo Santo laicizado la cristiana, reduciendo su cristianismo filosófico—expresamente admitido por otra parte—a una realidad mínima que desde luego es muy extrínseca y además de orden sólo

[12] Cf. *Bulletin Thomiste*, 1924, p. 132-136. Gilson tiene algunas dudas sobre la existencia de esta delineación filosófica, en lo que le hace coro Monnot, cf. *Archives de Philosophie*, "Essai de Syntèse Philosophique", vol. VII; *Cahier* II, p. 183, nota 1.

[13] Cf. *La Science et les Sciences Spéculatives d'après S. Thomas d'Aquin*, n. 10 (1921), pp. 5-6.

práctico. Se dirá que el punto de partida es distinto en la afirmación de León XIII y de Sertillanges, y por eso pueden, sin oponerse, hablar como han hablado. Resulta con todo audaz la expresión cuando se habla de una mentalidad angélica. Sin la fe no es posible el Angélico ni su trabajo filosófico. Y no sólo porque le hubiera de faltar sin ella un regulación práctica por el "rodeo de la acción", sino por algo más, porque su inteligencia en lo que tiene de más elevado y característico, esto es de angélico—nombre y realidad tomados del mundo de la Revelación—, hubiera quedado sin fecundar. Hay que no saber imaginarse lo que era la plenitud psicológica de las almas medievales reparadas en la razón viciada por la fe, por la gracia y por la santidad, henchidas de amor a la Verdad increada, con las condiciones internas del espíritu totalmente cambiadas, con los huecos interiores llenos de unción divina, ,con la pupila espiritual tan afilada que sin querer se creían viendo hasta lo invisible" (Scheeben)—como seguramente lo estaba Santo Tomás cuando disertaba en posesión de lo mismo que racionalmente no veía pero esperaba ver—, para que se les diga filósofos "laicizantes", filósofos modernos puros en todo menos en lo de estar extrínseca y negativamente regulados por normas de la Revelación. Santo Tomás es la realización ideal, según la "Magna Charta" del Tomismo, la enc. "Aeterni Patris", de la filosofía cristiana y en el sentido que, a la vez que distinguía los dos órdenes de la fe y de la razón, sabía asociarlos amigablemente ("utramque tamen amice consocians"). No sólo escribió siendo y teniendo que ser cristiano, ni una filosofía que respetara la fe o fuera con ella compatible, sino un aristotelismo cristianizado, como después de León XIII se ha dicho tantas veces, es decir una filosofía ajustada a la letra y al espíritu de la fe, filosofía esencial e intrínsecamente cristiana en frase de Z. González. GRABMANN en su último estudio sobre la Escolástica, el artículo de ese nombre en el *Buchberger* (1937), insiste varias veces en que la mentalidad medieval, aun con la síntesis Albertino-tomista, no busca sino la concordia de la fe y de la razón, y no como algo que así resulte sino como algo que así se lo proponga. Otro tanto afirma BAEUMKER en su *Filosofía Cristiana de la Edad Media*, acabada de citar. Para Baeumker con sus más y sus menos está siempre impregnada de cristianismo la filosofía medieval.

Si no tanto, que es imposible, tiene que confesar el mismo Mandonnet en la recensión a que aludimos, que la obra del Angélico, la realizada, por su cargo o por las condiciones de su desarrollo y producción había sido de un orden teológico, es decir, cristiana hasta en su méto-

do y aspecto más externo. Gilson nos dirá que, aun prescindiendo de su cargo de profesor de teología y de cuantas condiciones extrínsecas se le quieran suponer, jamás hubiera querido el Aquinate, aunque la admitiera en teoría, una filosofía "separada" como más tarde se ha venido haciendo.

El problema se va perfilando, va adquiriendo planteamiento cada vez más preciso. Gilson cree que hay una filosofía cristiana y que el tomismo mismo lo es; Mandonnet y su grupo irán sosteniendo que donde hay calificativo de cristiano, apenas hay filosofía, y donde hay ésta, sobra todo calificativo. Admiten lo más una filosofía obra de cristianos, lo que da una filosofía muy extrínsecamente cristiana.

Por el mismo año que la recensión de Mandonnet que se acaba de recordar (1924), publica Gilson *La Philosophie de Saint Bonaventure*. Libro magnífico (Grabmann)—que también merece ser traducido, y al alemán esta vez [14]—en el que, después de presentar al ilustre franciscano en el ambiente histórico general y en el de la Orden, se expone lo que fué su filosofía Natural—cosa muy desmedrada como correspondía a quien tan divorciado se tenía del mundo—, para en seguida pasar a la teología, a la angelología, antropología, teoría del conocimiento y la mística o iluminación intelectual bonaventuriana. Al final, en el cap. "El Espíritu de San Buenaventura", Gilson, por tomista integral precisamente que según León XIII quiere decir "veritatis unice amator", sabe levantarse sobre todo espíritu de familia y de sistema, y colocándose en el punto de vista de la unidad superior que es la filosofía cristiana, escribe en tono de epílogo:

"Negar el acuerdo fundamental entre las dos doctrinas [de San Buenaventura y de Santo Tomás] sería absurdo. Son dos filosofías cristianas, y cada embestida a la Fe las encuentra unidas para hacer frente al ataque [...]. Pero si estas filosofías son igualmente cristianas en aquello en que satisfacen por igual a las exigencias de los datos de la Fe, no por eso dejan de ser dos filosofías. Y por esto sin duda desde 1588 Sixto V proclamaba, y en 1879 León XIII recordaba, que son dos que han construído la síntesis del pensamiento escolástico en la Edad Media y que hoy todavía siguen representándolo: dos pábulos y dos candelabros, "duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia". Las tentativas por trasformarlas en una identidad son inútiles y vanas [...]. La filosofía de Santo Tomás y de San Buenaventu-

[14] Por el conocido profesor y autor PH. BÖHNER (O. F.).

ra se completan como las dos interpretaciones más universales del cristianismo, y porque se completan efectivamente, no pueden ni excluirse ni coincidir" [15].

A Mandonnet hubo de molestar la yuxtaposición entre los dos Santos y sus filosofías, discutible desde luego en algunos aspectos, pero que en otros no era de Gilson sino de documentos pontificios y uno de ellos la enc. "Aeterni Patris". Los tomistas de la mentalidad de Mandonnet, puestos ante San Buenaventura y los agustinianos quieren contraposiciones no yuxtaposiciones que califican siempre de concordismos. Y el disgusto vino a reflejarse en los párrafos de una nueva recensión. San Buenaventura, dice resuelto Mandonnet reseñando el estudio de Gilson, desmerece en el mundo filosófico. Y es en vano que se esfuerce Gilson en presentarle como filósofo, pues es sólo teólogo ("il n y a qu'un théologien"), y el caso de Buenaventura es el de San Agustín y de sus verdaderos discípulos [16].

La afirmación viene a ser tan desmesurada que niega filosofía—y luego se verá con qué riesgos para la suya propia y con qué ventajas para los racionalistas que se afirmarán en Mandonnet y Chenu para combatir la general de los escolásticos y de los cristianos todos—a San Agustín y la época agustiniana. El agustinismo con su fundador quedaría borrado de los tratados filosóficos por... un sabio religioso. Casi como lo habrían hecho los más audaces de los renacentistas, los enciclopedistas y los racionalistas, bien interpretados por Hegel, quien no reconocía anterior a Descartes una filosofía "veri nominis". Menos mal que Harnack ha de decir más tarde—y habrá tiempo de citarlo—que la escolástica—así, en su vasto conjunto—es una labor científica de primer orden.

Ya antes Mandonnet, en su obra *Siger de Brabante* (1911), se había pronunciado en idéntico sentido, afirmando—aunque no sin ser rebatido por De Wulf—como el rasgo primero de la fisonomía agustiniana (de los Halés, Juan de Rochela, San Buenaventura, Rogerio Bacon, Aquasparta, J. Peckam, Duns Scoto) "ausencia de una distinción formal en los dominios de la filosofía y la teología, es decir de las verdades racionales y las verdades reveladas" [17]. Y por ello, continuaba,

---

[15] En el último párrafo del libro.

[16] Cf. *Bulletin Thomiste*, 1926, p. 52-53.

[17] En la edición de *Les Philosophes Belges*, p. 54-55. Le contestaba De Wulf: Non seulement cette doctrine n'est pas augustinienne, mais elle semble totalement étrangère à la scolastique". *Les Philosophes Belges*, I. p. 21, n. 3. Y Gilson, por su parte, reafirma esta opinión de De Wulf con textos de San Agustín, donde se ve que al santo—y también a San Buenaventura—la distinción dicha le era muy familiar (cf. *La Philosos. de S. Bonav.*, p. 92), aunque no la llevase a la práctica.

"ha dado pretexto y una semi-justificación a la queja tantas veces formulada de que los escolásticos no han sabido abordar el examen de los problemas científicos, independientemente del dogma, y hasta que su filosofía no debe tener puesto en la historia de esta ciencia. Dicha acusación que tiene fundamento real con los agustinianos, no tiene razón de ser tratándose de la escuela tomista" [18].

La gravedad de estos anti-agustinismos—así los llamará Souriau—reforzados por otros prestigios tomistas como Gardeil y Chenu (al que en seguida habremos de citar), la puede advertir cualquiera que reconozca, y Mandonnet y Chenu son dos de ellos, que Santo Tomás, por su cargo y por las condiciones de su enseñanza, escribió también en un orden interna y externamente teológico, esto es, dependiente del dogma y de sus métodos de enseñanza, por lo que debería desaparecer de los cuadros de la filosofía científica. Sin que valga decir que admitió y aun practicó a veces e inspiró a sus seguidores el orden filosófico, ya que muy poco nos ocupamos de estas intenciones y de sus pequeños opúsculos, para fijarnos en sus magnas realizaciones filosóficas que, hay que confesarlo, van precedidas por la noción de la "sacra scientia" que ha de valerse de la filosofía como de esclava [19]. Además, según habrá de verse en el siguiente capítulo que es de augustinismo muy denso, parte de la mentalidad europea extracatólica admite con relativa facilidad una filosofía nueva dentro de San Agustín y de los pre-tomasianos o post-tomasianos de la escuela francesa del XVII, y se la niega al Tomismo, afirmando ser éste una aristotelización, una re-asunción de la filosofía del Estagirita sólo que con base falsa, la de la subordinación a la fe. La verdad y la escolástica cuando van mejor servidas, es, afirmando que los agustinianos—siendo demasiado teólogos y tal vez mejor, cultivadores de la Sabiduría pero sin dejar de ser filósofos—prepararon un nuevo y suntuoso edificio, patrimonio de la mentalidad cristiana que empieza sus especulaciones de la contingencia del mundo, de su nada, al que Santo Tomás y sus seguidores

---

[18] p. 54-55. La nota 2 de la p. 55 no corrige, ni siquiera atenúa el texto, como se ha insinuado. Lo que hace es extender a otros más la censura. "La acusación, está escrito, tiene fundamento real."

[19] Cf. *Sum. Th.*, 1.ª Pars. Q. I., art. V., o.—A propósito de la filosofía técnica del Aquinate, el profesor de metafísica tomista en Lovaina F. Steenberghen, a quien tantas veces hemos de referirnos más tarde, escribe: "S'il fallait, pour mériter la titre de grand philosophe, avoir écrit d'importants traités de philosophie technique, S. Thomas, lui aussi, serait un pauvre philosophe: car ses gros ouvrages sont tous des traités théologiques ou des commentaires, tandis que ses écrits à la fois proprement philosophiques et non exégétiques se réduissent à quelques opuscules", en *La Philosophie de Saint Augustin (Rev. Néo-Sc. de Phil.)*, 1933, p. 122.

—siendo más filósofos pero sin dejar de ser "teólogos"—llegan poco a poco a dar forma de filosofía científica. Santo Tomás y su escuela irán haciendo de un edificio de transición, mezcla de orden teológico y filosófico pero edificio magno al fin, uno de puro orden filosófico. Y para grande gloria suya llevarán a término la empresa a pesar de muchos agustinianos que tacharán su filosofía de racionalista [20], de menos cristiana, pero sin dejar de ser cristiana como nos dirá muy pronto Gilson, que no puede hacerse al parsimonioso cristianismo de los que a este nuestro aseglaramiento científico—nunca muy grande si se considera que la filosofía está viviendo de los jugos cristianos aun en lo que menos parece—intentan llevarlo hasta a los tiempos medievales. Los que nacen y viven junto al Niágara no perciben su estruendo por la razón sencilla de tenerlo connaturalizado. Y los que viven hoy dentro de la filosofía cristiana—ya muy laicizada es cierto como se verá a su tiempo—, creen muy natural la facilidad con que han evadido los escoflos y subido a las alturas de una especulación soberana. Oigamos de nuevo a Gilson:

Va a disertar ahora desde la tercera ed. de su libro sobre Santo Tomás. Es la redacción definitiva. E insiste bajo el epígrafe "El Doctor Cristiano" en que el Santo no quiso una filosofía científica en sí misma, sino otra que practicó y vió en el edificio jerárquico de la Sabiduría cristiana. Su nombre, aunque él no se lo haya dado, es "filosofía cristiana" [21]. "Y entendemos por tal—son sus palabras—una filosofía que quiere ser interpretación racional del dato, pero para el que el elemento capital de este dato es la fe religiosa de la que la revelación define el objeto" [22]. Y continúa: "El papel encomendado a la razón y el lugar concedido a la filosofía podrán variar hasta el infinito en semejante doctrina: San Agustín, San Buenaventura, Pascal recelarán más de la ciencia secular y le exigirán un servicio estrechamente vigilado;

---

[20] Cf. Decretum S. C. indicis 15 junii 1855 (DENZINGER, 1652): Otro documento pontificio (Pío IX) de yuxtaposición de Sto. Tomás y S. Buenaventura, y por cierto defendiéndolos del cargo de racionalismo en sus métodos contra las acusasiones de algunos exagerados.

[21] "La expresión—dice Gilson en nota—está empleada por el P. Touron [*La Vie de S. Thomas d'Aquin....* 1737], que tuvo un sentido tan perfectamente justo del pensamiento tomista, *Op.* cit., p. 450.—Ignora Gilson, y seguirá ignorando, que podía apoyarse en León XIII y Pío XI. Y en León XIII cuando más en tomista se expresa, es decir, en la enc. "Aeterni Patris". Podía igualmente haber alegado a Del Prado, y seguramente que con más eficacia que a Touron.

[22] Esta definición parece sólo histórica, es decir, de la filosofía tal cual se presenta en el Santo. Más tarde, en el plan doctrinal, nos dará esta otra más clara: "J'apelle donc philosophie chétienne toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considére la révelation chrétienne comme auxiliare de la raison", en *L'Esprit de la Philosophie Medièvale*, I, p. 39 (1932).

Clemente de Alejandría, Juan Damasceno, Alberto el Grande, Santo Tomás de Aquino, Rogerio Bacón le otorgarán mayor margen de confianza; pero coincidirán todos en un punto esencial, en que existe una filosofía cristiana, esto es, ordenada a un objeto que ella no podría aprehender, y del que, no obstante, sabiendo que existe, no sabría desviarse" [23]. Y puntualizando más el "cristianismo" del Santo a la vez que contesta a Mandonnet, dice en la página siguiente: "Es claro que Santo Tomás concibió de muy precisa manera la distinción real de la filosofía y teología. Nada más fácil que diseñar el plan ideal de una filosofía pura, tal como Santo Tomás la ha visto, y que se acerca no poco a lo que Aristóteles hubo realizado; y sin embargo, jamás Santo Tomás se ha cuidado de realizar personalmente planes que viera tan bien trazados. Todo pasa como si desde los comienzos hubiera concebido un deseo de constituir el sistema de verdades puramente racionales que, por racionales precisamente, se integran como por sí mismas en el edificio de la Revelación; de donde resulta para el historiador esta consecuencia, que presentar bajo el nombre de filosofía tomista un sistema que Santo Tomás no ha conocido ni querido jamás, toda vez que se encuentra en un plano de filosofía pura, no sólo será sustituir a la realidad histórica un simple fantasma, sino desconocer la inspiración auténtica del tomismo en lo que tiene de más profundo e íntimo. Sería olvidar que Santo Tomás fué y decididamente quiso ser: un Doctor cristiano. Y cómo una filosofía pueda ser cristiana sin dejar de ser filosofía, es lo que resta por examinar" [24].

Después de demostrar Gilson que estuvo dotado el Aquinate de las cualidades de doctor cristiano—tal como lo hizo Del Prado, todavía ignorado de Gilson—pasa en el cap. II, "Foi et Raison" a examinar el modo como se alcanzaba el amigable consorcio de la fe y de la razón sin desvirtuar ni degradar a ésta última, Y aquí, con la misma claridad de conceptos que en el cap. anterior, sostiene que jamás de hecho ni de derecho creyó trabajar el Santo, según hablan hoy no pocos tomistas, en esfera exclusivamente filosófica y como de filosofía separada. Siempre tuvo a la filosofía por una sabiduría ordenada al conocimiento de Dios como fin último. Dios para él fué el objeto primario de su especulación, en la que se vió ayudado por la fe, con una serie de influencias y acciones cuyas consecuencias, en el interior de la razón misma, y sin que ella dejara de ser razón pura, pudieron ser importantes. La fe en la revelación no destruye la racionalidad de nuestro conocimiento, sino que la desarrolla más plenamente. Ni siquiera se mezclan una y otra,

[23] Párrafo III del cap. I, p. 34-41.
[24] p. 42.

aunque tampoco se aíslan, sino que van de acuerdo, en contacto íntimo; que entre una fe verdadera y unos conocimientos verdaderos el acuerdo se realiza por sí misma y como por definición [25].

Gilson expone estos sus puntos de vista apoyado en declaraciones y textos del Angélico, y, sin saberlo, en pleno acuerdo con la mente del cap. IV de la Constitución Dogmática "De Fide Catholica" y la enc. "Aeterni Patris" al definir los caracteres de la filosofía de los cristianos. Es justo Gilson en la contraposición que hace de Santo Tomás con el augustinismo, de un Santo Tomás que, en vez de seguir pasivamente la corriente regular del augustinismo, remueve nociones y bases y somete a nueva crítica variedad de doctrinas. Es justo asimismo en afirmar una y muchas veces los beneficios tangibles que la filosofía reporta de la Fe. Justo también en la autonomía que concede a la filosofía en aquellas verdades que originariamente pudieron provenir de la Fe, y que son a la vez objeto de la Fe y de la Razón. Pero la Fe y la Razón en la mentalidad verdaderamente cristiana si no deben confundirse tampoco deben ignorarse, sostiene con justeza y tesón.

Veamos, sin embargo, lo que le objeta el ilustre CHENU desde *Bulletin Thomiste*. Laméntase el recensente que, después de las indicaciones de Mandonnet, siga presentando la filosofía de Santo Tomás en un orden teológico, aunque dentro de unos principios racionales. Punto, como se ve, apenas pertinente a nuestra cuestión, limitado como va a la interpretación de una modalidad del Aquinate. Relacionado ya con ella es el siguiente párrafo: "Vemos perfectamente de qué se quiere dar razón con esta distinción de los principios racionales y el orden teológico: una filosofía que permanezca encontacto, en continuidad casi con lo sobrenatural, y sea a la vez justificable por la sola razón. Pero esta distinción, que se revelaría al análisis insostenible en el terreno filosófico, no es histórica ni doctrinalmente por lo que una filosofía se hace cristiana. El orden teológico impuesto por de fuera a su contenido racional no hace cristiana una filosofía, sino una concepción de la naturaleza y de la razón abiertas a lo sobrenatural. Anselmo, Buenaventura, Tomás de Aquino son, según eso, y todos por igual, filósofos cristianos; pero Tomás de Aquino, sólo él, ha sabido, definiendo esta naturaleza y esta razón, garantizar (en su ser, en su conocer, en su obrar, incluso ver provisionalmente hasta en su último fin) su eficacia propia y autonomía, a la vez que permitía su sumisión a lo sobrenatural. Y por eso, filósofo

[25] Cf. el cap. II: "Foi et Raison".—Aun cuando comenta a Aristóteles, dice Gilson, sabe el Santo a dónde va su pensamiento, a saber: a la doctrina de la fe, si no allá precisamente donde sólo explana, al menos allá donde completa y reajusta (p. 49).

cristiano (término impreciso cuyo equívoco creemos haber puesto en claro), sólo él es filósofo. Una filosofía pura no se hace cristiana por encerrar su discurso racional en un esquema teológico; una filosofía pura es cristiana, cuando para el desarrollo de su propio contenido en libertad plena y para manifestar integralmente el rigor de sus evidencias racionales, constata y afirma no tener que rechazar toda capacidad, toda potencia de lo sobrenatural" [26].

Sin entrar a discutir con Chenu su noción de filosofía cristiana, que en su vaga pasividad parece no incluir inspiración e influjos por parte de la fe; sin tampoco negarle verdad tan evidente como el de que la filosofía no se constituye en cristiana por un orden meramente extrínseco, aunque la suponga y declare mucho—único punto que se discutía en el caso de *una* filosofía cristiana, la de Santo Tomás—fijémonos en la mentalidad afín a la de Mandonnet que sus palabras apuntan, excluyendo de las listas de los filósofos a los agustinianos y a San Agustín. Su aserto principal es: "Sólo Santo Tomás es filósofo cristiano, porque sólo él es filósofo". Los anteriores tienen demasiado de cristianos, de teólogos, por eso no son filósofos, y en consecuencia tampoco filósofos cristianos. Ni ahora, ni mucho menos después, llega a decir que le sobre el adjetivo al Aquinate, pero sí el sustantivo a los agustinianos. Volverá Gilson a replicar que el adjetivo es extrínseca e intrínsecamente aplicable al Aquinate, y el sustantivo a los agustinianos, pero antes por el lado racionalista surgen las primeras voces "anti-cristianas", las que van a llevar la negación no a la totalidad del pensamiento cristiano, porque se les habían adelantado algunos católicos en esta labor, sino al del tomismo precisamente, en el que tan exclusivísticamente se amparaban algunos.

Empezamos con el representante del tercer grupo, el sorbónico Bréhier, adverso a toda realidad filosófica en el campo cristiano, al tomismo tanto como al augustinismo.

Bréhier, profesor de la Sorbona acaba de decirse y una personalidad en la Sociedad Francesa de Filosofía [27], nos va a hablar desde

---

[26] Cf. *Bulletin Thomiste*, 1928, p. 244

[27] Emilio Bréhier nació en Bar-le-Duc (1876). Doctor en Letras (1908), empieza su profesorado de filosofía en Burdeos, pasa después a París (La Sorbona). Desde 1927 publica en la *Revue Philosophique* la sección de "Histoire de Philosophie", que es un boletín de producción del ramo historiográfico, novedad por su contenido en los países latinos. Esos mismos años empieza su *Histoire de la Philosophie*, en siete volúmenes y dos tomos (ocho vols. con el de Masson-Oursel sobre la Filosofía oriental, incorporado por Bréhier a su obra). En la colección Budé nos da el texto de Plotino, algo discutido en su valor por la crítica filológica. Por los

la *Historia de la Filosofía* que está publicando en fascículos o pequeños volúmenes. Dice así en el segundo bajo el epígrafe Helenismo y Cristianismo (p. 493): "De este régimen [mental que es predominante en los primeros siglos de nuestra era], el cristianismo no es en manera alguna autor; lo acepta como un estado de cosas; y veremos también en el curso de esta historia que nunca ha reaccionado contra el mismo, y que la revolución intelectual que le ha puesto término en los días del Renacimiento occidental, proviene de una inspiración que dista mucho de ser cristiana. No hay, en todo caso, durante los cinco primeros siglos de nuestra era, filosofía cristiana propia que implique una tabla de valores intelectuales fundamentalmente original y diferente de la de los pensadores del paganismo". Y en la página siguiente recalca y avanza: "Esperamos, pues, demostrar en este capítulo y los siguientes que el desarrollo del pensamiento filosófico no ha sido fuertemente influído por el cristianismo, y, resumiendo nuestro pensamiento en una palabra, que no hay filosofía cristiana" [28].

Quien así habla y promete, habrá de ser escuchado cuando en su Historia llega a la época del Tomismo. He aquí resumida su crítica: Niega que haya una síntesis tomista, o al menos la ve él muy difícilmente. Y puesto a negarle méritos al Angélico, le pone por bajo de Abelardo y San Anselmo, como que nada hay en él de esa emoción y fuego que en los siglos XI y XII daba origen a obras sintéticas donde el pensamiento se expone con continuidad. El Aquinate, según él, no ha hecho más que reunir en una dos síntesis ya existentes, la organización de las verdades religiosas y la síntesis filosófica de Aristoteles. Y la ha hecho sin dinamismo alguno, sin la emoción de los anteriores, sin querer ver problemas ante la fe y la razón, de donde resulta que tampoco se empeñe en salvarlos, en tratar de llegar a un acuerdo. Con lo que suprime uno de los más pujantes motores del pensamiento filosófico en los días de Abelardo y San Anselmo [29].

Se hace eco aquí Bréhier—así me parece—de una obra del neospinoziano BRUNSCHWICG, *El Progreso de la conciencia filosófica* (1927),

---

años de 1930-32 son varias sus actuaciones en conferencias, escritos y discusiones académicas en contra de la Filosofía cristiana. En 1937 descolló entre los organizadores —quizá fué la primera figura—del gran Congreso Filosófico Internacional de París. Sus estudios versan sobre la época helenística y sobre el idealismo germano. Ha encontrado aceptación su *Historia de la Filosofía*, recientemente traducida al castellano y prologada por Ortega y Gasset. Es obra de una grata y redondeada superficialidad, como en otro lugar lo tengo anotado.

[28] p. 494. Véase lo que le contestaba R. Jolivet: "Hellénisme et Christianisme", en *Revue Thomiste*, 13 (1930), 528-554.

[29] Vol. III, p. 659.

en que hay frases de admiración para Sócrates y Platón, quienes habrían iniciado un llamamiento a la conciencia propia, punto que decae en Aristóteles, surge de nuevo en Epicuro, y tiene nuevo ocaso en el cristianismo que vive sin autonomía de la conciencia ni verdad de la ciencia, reponiendo en su escuela temas pre-occidentales. Correspondía —dice Brunschwicg—a la inteligencia matemática de los hombres del Renacimiento filosófico del siglo XVII abrir al hombre el acceso a la verdad. La filosofía cristiana sólo piensa en salvar la jerarquía del superior ante el inferior, con lo que pierde la libertad [30].

Así empieza la embestida racionalista contra la filosofía cristiana. Embestida que hemos de ver ir intensificándose en conferencias, artículos, sesiones académicas. La lástima es—y lo hará notar alguno—que en sus ataques se van a encontrar auxiliados por eminentes profesores católicos que empezaron desacreditando el agustinismo.

Cerremos esta fase inicial de la Controversia con un artículo de A. Forest—profesor de Poitiers y colaborador asiduo de las publicaciones tomistas—en el número primero de *La Vie Intellectuelle* (octubre de 1928). Con el título "En torno a la filosofía crsitiana" revisa algunas obras sobre dicha expresión y realidad que por aquellos días comenzaban a destacarse, y que si no definen todavía, apuntan ya los distintos grupos que van formándose en torno al problema [31]. Los autores analizados por Forest son Bréhier, Gilson, Brunschwicg, Grouhier y Rimaud. Al primero como autor de la Historia de la Filosofía que ya conocemos, le concede que la enseñanza cristiana no se presentara en forma científica, que no modificara nuestra visión del universo físico como lo hizo el Renacimiento, pero trajo—dice—verdades nuevas no sólo para nuestro asentimiento sino para nuestra meditación filosófica. Y el decir que mata la problemática, pues que nada puede pensarse contra la fe, tiene la réplica de que aun en este caso el acuerdo se justifica, se fundamenta, en lo que hay ancho campo para la emoción.

Al analizar Forest a Gilson se contenta con constatar la evolución que se ha efectuado en su concepción de Santo Tomás, al que en un

---

[30] *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, dos vol. Véase en el primero, p. 99 y ss., p. 127 y ss. León Bruschwicg, nacido en Paris (1869), fué profesor de la Sorbona desde 1909 y cofundador con X. León de la "Revista de Metafísica y Moral". Inmanentista y spinoziano, se ha hecho sentir bastante en la mentalidad francesa. Recuérdese su intervención, poco antes de morir, en el Congreso Internacional de Filosofía (1937). El discurso inaugural estuvo a su cargo y también una de las discusiones más "anti-trascendentalistas" que allí se registró.

[31] *Autour de la notion de Philosophie Chrétienne. "A propos de quelques ouvrages récentes"*, p. 123-133.

principio le hacía doctrinario de la filosofía "separada", "filósofo que hiciera continuamente violencia a la conciencia religiosa para plegarla a las exigencias del pensamiento filosófico", y más tarde lo ha interpretado como de la línea de los filósofos cristianos. Brunschwicg, que también es el que nosotros conocemos, el del *Progreso de la Conciencia filosófica*, queda rectificado con la reflexión de que hay subordinaciones que son perfeccionamientos. En problemas magnos un aislarse excesivo no procede. La religión y la política van siempre juntas, y también pueden ir la religión y la filosofía. H. Grouhier, divulgador más que otra cosa y muy fecundo como tal, se había expresado en un capítulo de su libro *La Vocation de Malebranche* sobre la filosofía cristiana [32]. Según él, Malebranche busca sólo verdades que conciernen a la salud del alma. Como agustiniano va preferentemente a la explicación de un mundo y de una historia que se esclarecen por su destino, dando más lugar al misterio de la Encarnación que al de la Trinidad. Los tomistas en cambio quieren el punto de vista del ser. Pero también en el Tomismo, contesta Forest, hay, además de la razón, una especie de iluminación que es la religión, la filosofía entendida como sabiduría, asistida de las luces espirituales, con lo que se llega a impulsos superiores al de la inteligencia pura. El quinto de los autores, el jesuíta Rimaud [33] apenas tiene una fugaz mención en la p. 126.

Para completar la lista de los que todavía en 1928 han tocado la cuestión de la "filosofía cristiana", cito al profesor de Gante E. DE BRUYNE, que en su *Santo Tomás de Aquino*, obra que estudia la figura del Aquinate, nos dice: "Si hay en la edad media una concepción cristiana del universo común a los creyentes todos, si hay una teología católica, no hay una filosofía cristiana [...]. El orden cristiano siempre es idéntico, aunque diferentemente expuesto e interpretado por los pensadores ortodoxos, mientras que haciendo abstracción del dato religioso las explicaciones ya se revelan diversas y hasta en oposición irreductible" [34]. Nos parece aquí de Bruyne una nueva versión de la muy difundida sentencia lovaniense sobre el particular. No niega que haya filósofos cristianos, v. gr. Santo Tomás, del que hace frecuentes elogios, sino el que la filosofía haya sido cristiana. En idéntico sentido se expresaba MARITAIN en un artículo "El Tomismo y la Civilización" publicado en *Revue de Philosophie*, este año de 1928. Allí se lee: "No porque sea cristiana sino porque es demostrativamente cristiana, vale la filosofía to-

[32] *La Vocation de Malebranche*, 1926.
[33] Se refiere a su *Thomisme et Méthode*, 1927.
[34] *Saint Thomas d'Aquin* (1928), p. 12.

mista como filosofía. Aristóteles su primer fundador no era cristiano" [35]. Es todavía el Maritain de la fase primera, aunque muy próximo a un cambio radical en su actitud; siempre, claro, desconocedor como "tomista" de la labor filosófica agustiniana, a la que como Mandonnet y Chenu parece descartar de los tratados de filosofía, calificándola de teologismo.

Resumiendo: Una de las sentencias, la de Gilson que pronto tendrá seguidores, concede a los cristianos una filosofía cristiana, o si se quiere filosofías cristianas, el adjetivo con el sustantivo. La del grupo Mandonnet apenas concede el adjetivo pero sí el sustantivo si bien sólo a los tomistas. La del grupo Bréhier ni siquiera el sustantivo. Tres opiniones hasta aquí sólo iniciadas, y que pronto irán definiéndose (alguna bifurcándose), y adquiriendo al chocar unas con otras proporciones de controversia magna, poco menos que católica ha escrito Manser.

---

[35] Tomo XXVIII (1928), 110.

JOAQUIN IRIARTE, S. I.
DE LA FACULTAD FILOSOFICA DE OÑA (BURGOS)

(Continuará.)

LA PSICOLOGÍA GESTALTISTA

INTRODUCCIÓN A SU ESTUDIO CRÍTICO

SUMARIO.—I. *La noción previa de la "Gestaltpsychologie".* Dificultad de definirla. (A) La "Gestaltpsychologie" desde el punto de vista de su objeto. Oscuridad de la palabra "Gestalt".—Examen de las principales definiciones.—Realidad de la "Gestalt".—La "Gestaltpsychologie", ¿se caracteriza por sólo tratar de la "Gestalt"? (B) Lo característico del método gestaltista. El método psicológico en general.—El método de los gestaltistas.—El análisis en el gestaltismo.—La hipótesis fundamental del gestaltismo.

II. *El movimiento gestaltista.* Gran revuelo en el campo psicológico.—Diversidad de opiniones.—El gestaltismo en los países latinos.—El gestaltismo en España.—Alcance y plan de nuestro estudio.

En un viaje de estudio realizado durante el primer semestre del año académico 1922-1923 para informarme del estado y características de los laboratorios de Psicología de las principales naciones de Europa [1] no pude menos de ir expresamente a Berlín para visitar, entre otras instituciones, el Psychologische Institut de la Universidad, que si era ya renombrado por las investigaciones de Stumpf sobre acústica psicológica, no de menor celebridad gozaba ya por los trabajos de los eminentes psicólogos Max Wertheimer, Wolfang Köhler y Kurt Koffka, los cuales eran entonces considerados, y continúan siéndolo aún en la actualidad, como los iniciadores y principales promotores de la doctrina psicológica conocida por el nombre de *Gestaltpsychologie*.

Aunque no hubiese dejado consignadas en mi diario las impresiones de aquella memorable visita, jamás se habría borrado de mi memoria la exquisita amabilidad y la fina cortesía con que fuí recibido por los profesores Köhler y Wertheimer. Con una atención muy digna de agradecimiento, ellos mismos quisieron acompañarme por las diversas dependencias de su laboratorio, instalado en una parte del grandioso edificio que había sido morada del ex Kaiser; mostráronme los disposi-

[1] Dimos cuenta de este viaje en nuestro artículo *Hacia la Psicología experimental. Impresiones de un viaje de estudios,* en la revista "Ibérica", n. 475 (abril, 1923).

tivos—conservados aún con veneración—de los que se había servido Stumpf, su maestro y antecesor, en sus experiencias de acústica; enseñáronme la riquísima colección de cilindros fonográficos impresionados con cantos de pueblos primitivos, e incluso tuvieron la amabilidad de dejarme asistir a unas experiencias sobre el movimiento aparente, que estaban realizando dos de sus discípulos.

La agradable y fructuosa visita no pudo menos de terminar con una larga e interesante conversación sobre lo que aquellos hombres más puesto tenían en el alma, la *Gestalttheorie*, que iniciada unos diez años antes con motivo de unos experimentos de Wertheimer [2] sobre el movimiento estroboscópico, habría sido confirmada en unas célebres experiencias, verificadas por Köhler en la *Anthropoidenstation* de Tenerife durante los años de la pasada guerra mundial, por él publicadas en su libro sobre la inteligencia de los simios [3], y ulteriormente ampliada en otro, entonces de reciente aparición, en el que discurría sobre las formas físicas [4].

Siempre me acordaré del entusiasmo, de la convicción y del optimismo con que aquellos insignes profesores hablaban de su teoría, que tenían por cierto iba a promover una profunda revolución en el campo de la Psicología experimental. Sus aserciones, empero, producían en mí efectos discordantes. Por una parte placíame oírles hablar con tanto entusiasmo contra el elementarismo en psicología, contra la orientación asociacionista que hasta entonces había privado en las maneras de ver de los psicólogos; pero al mismo tiempo, acostumbrado por mi formación escolástica a definiciones claras y precisas, las echaba de menos en sus explicaciones y no acertaba a ver cómo los hechos por ellos descubiertos y en los que se apoyaban eran incompatibles con la existencia de sensaciones elementales, ni mucho menos cómo sus opiniones se distinguían de las del sensismo y aun de las del materialismo más absurdo, los cuales, sin embargo, eran por ellos enérgicamente rechazados.

Aquellas primeras impresiones, ciertamente entonces no poco imprecisas, sumamente superficiales, y por tanto solamente provisorias, fueron precisándose más y más, cuando seis años después vino el profesor Köhler a Barcelona para exponer precisamente su famosa teoría en una

---

[2] M. WERTHEIMER, *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung* en "Zeitschrift für Psychologie", 61 (1912), pp. 161-265.

[3] W. KÖHLER, *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*. Berlin, 1917.

[4] W. KÖHLER. *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*. Eine naturphilosophische Untersuchung. Braunschweig, 1920.

serie de conferencias que se celebraron bajo los auspicios de la Diputación [5]. Las conversaciones privadas que tuve el gusto de tener con el célebre psicólogo, principalmente en la visita con que honró a nuestro Colegio, y sus conferencias públicas en las que, en correcto castellano, expuso con toda suerte de detalles su teoría y las principales experiencias en la que la fundaba, llegando aun a proyectarnos en la pantalla un *film* cinematográfico en el que se representaban las principales escenas de sus famosos experimentos con los simios de Tenerife, no sirvieron más que para confirmarme en mi primera impresión, que he ido completando por el estudio de lo que posteriormente se ha publicado sobre la *Gestaltpsychologie*.

Estas impresiones quisiéramos exponer ahora en este artículo y en los demás que tenemos en proyecto. No parece, en efecto, fuera de propósito que en el primer número de PENSAMIENTO se trate de una doctrina que durante los últimos treinta años ha venido preocupando el de tantos psicólogos y de la cual muy poco, que sepamos, se ha dicho en España, a pesar de que, como ha escrito el profesor de la Universidad de Roma Sante de Sanctis [6], "el movimiento del pensamiento alrededor de la forma [Gestalt] es ciertamente el más interesante de la psicología moderna".

I.—LA NOCION PREVIA DE "GESTALTPSYCHOLOGIE"

Dificultad de definirla.

No es tarea fácil, sino muy difícil, dar una definición previa de *Gestaltpsychologie* que sea exacta y que al mismo tiempo no prejuzgue el resultado del estudio crítico que acerca de ella nos proponemos hacer No tenemos reparo alguno en hacer esta declaración cuando es el mismo Köhler quien confiesa paladinamente que también él siente esta dificultad, precisamente en un escrito publicado para dar a conocer y propagar la psicología gestaltista.

---

[5] W. KÖHLER, *El problema de la psicología de la forma*, en "Anales" de la Sección de Orientación Profesional de la Escuela de Trabajo, año III, n. 3 (marzo, 1930). Barcelona.

[6] SANTE DE SANCTIS, *Psicologia sperimentale* (Roma, 1929), I, p. 190.

"Lo que llamamos *Gestaltpsychologie*—escribe [1]—significa un nuevo punto de vista y un procedimiento nuevo bajo varios aspectos y en cada una de las partes de la psicología en particular, de tal manera que estoy muy lejos de la posibilidad de dar de ella una idea completa y adecuada en una sola conferencia.

Pues si me propongo hablar de ella en términos generales, mis aserciones necesariamente van a pareceros vagas y no podréis ver cómo han de ser aplicadas a casos concretos. Y si trato de explicar de qué manera se desarrollan los problemas y el procedimiento de la *Gestaltpsychologie* en algún sector más especial de nuestra ciencia, os pasarán por alto muchos aspectos y consecuencias de la nueva doctrina, y posiblemente vais a tomar como posición central de la *Gestalpsychologie* lo que en realidad no es más que una de sus aplicaciones."

Así habla Köhler, quien en esta alternativa se decide por el segundo método de exposición, estimando que el peligro que en él ve es de menos monta que el que ofrece el primero, por el que le sería imposible dar a entender lo que es la *Gestaltpsychologie*. No podía expresarse con más claras palabras, ni más autorizadamente, la dificultad que se experimenta al querer formular una definición previa de *Gestaltpsychologie*, que por otra parte juzgamos absolutamente necesaria si hemos de proceder ordenadamente en nuestro estudio.

Es imposible, en efecto, emprender el examen de un sistema o de una doctrina sin antes saber exactamente, por lo menos de una manera general, en qué consiste y en qué conviene y se distingue de otros sistemas o doctrinas. Es menester, en nuestro caso, por lo menos precisar cuál es este punto de vista nuevo y este nuevo procedimiento del que nos habla Köhler, por los cuales esta doctrina psicológica se distingue de las demás. El punto de vista de un sistema o doctrina es aquel aspecto de su objeto que trata de explicar. El procedimiento se refiere al método con que trata de estudiar su objeto; método que comprende, además de la manera de sujetar el objeto a una observación y experimentación de valor científico, las hipótesis que guían al investigador en la averiguación de la naturaleza de aquello que es por él estudiado.

A) La "Gestaltpsychologie" desde el punto de vista de su objeto.

Obscuridad de la palabra "Gestalt".

El objeto propio de esta psicología, a juzgar por el nombre con que se la designa y por el que debería distinguirse de las otras psicologías,

[1] W. Köhler, *An aspect of Gestalt Psychology*, c. VIII, p. 163, de la obra *Psychologies of 1925*. Powell lectures in psychological theory (Clark University, 1926).

es la *Gestalt*. La *Gestaltpsychologie*, en efecto, llámase así porque los que la profesan tratan de investigar y teorizar sobre la *Gestalt*, a la manera como otros sistemas psicológicos son designados también por el aspecto peculiar de la vida psíquica en el que reparan. Así, la psicología comportamentista o *behaviorista* se ha llamado de esta manera porque pretende tomar como objeto de su investigación la conducta que en inglés se llama *behavior;* la funcionalista, porque atiende preferentemente a las funciones psíquicas; la personalista de Stern, porque quiere estudiar las actividades psíquicas en relación con la persona; la hórmica de Mc Dougall, porque considera el finalismo de las actividades psíquicas; la de la totalidad de Krüger, porque sostiene que los hechos de la vida psíquica no pueden estudiarse separadamente de los de la vida orgánica, que con aquélla constituye una unidad y un todo.

La razón del nombre, pues, está fuera de duda; pero la dificultad no está aquí, sino en precisar qué es lo que los gestaltistas significan con la palabra *Gestalt*, cuyo significado, en gran parte convencional y no poco ambiguo, se resiste a ser encerrado en una definición que, por ser previa, no puede menos de ser breve y ha de abstenerse, en lo posible, de entrar en la exposición detallada del conjunto multiforme de hechos alegados por los gestaltistas y de las teorías que sobre ellos intentan establecer.

En efecto; si para averiguar lo que la palabra *Gestalt* significa en boca de los gestaltistas recurrimos a las palabras con que este vocablo alemán es traducido a otras lenguas, nos encontramos con que la voz *Gestalt* tiene, aun en alemán, una multitud de significados; y en el uso que de ella hacen los gestaltistas tiene además un matiz especial que, por no coincidir exactamente con ninguno de aquellos significados, si resulta especialmente apta para dar interés y novedad a la doctrina gestaltista, no deja de presentarse envuelta en una misteriosa obscuridad. "¿Qué es una *Gestalt* y de dónde deriva esta palabra su poder? —escribe Oeser [8]—. No parece sino que nos hallamos en gran parte ante un caso de palabra mágica."

Así se explica que, según confesión de todos, gestaltistas y no gestaltistas, no sea posible hallar en otras lenguas una palabra que exactamente exprese su concepto. Ni las voces "forma", "figura", "estructura", "unidad estructurada", "estructura unificada" que preferentemente se encuentran en los autores de lenguas neolatinas, ni tampoco las palabras *shape, configuration, organisation, requiredness, togetherness*, emplea-

[8] O. A. Oeser, *Gestalt Psychology and Gestalt theory*, en "The British Journal of Psychology", 21 (1930-31), p. 74.

das aun por los mismos gestaltistas cuando escriben en lengua inglesa, son capaces de expresar por sí solas lo que los gestaltistas quieren significar con la palabra *Gestalt*, de la que cada una de aquellas voces expresa solamente algún aspecto particular [9].

Pues si para averiguar su significado exacto reparamos en la multitud y variedad de cosas a las que los gestaltistas la aplican, la imprecisión de la palabra *Gestalt* no solamente no disminuye, sino que más bien se acrecienta.

Notaba ya esto Rignano [10] en su crítica de la *Gestaltpsychologie* —una de las más severas, aunque no por ello más sólidas—, en la que comienza por acusar a los gestaltistas de que "bajo el nombre de forma o *Gestalt* han agrupado fenómenos psíquicos entre sí substancialmente diversos, cada uno de los cuales tiene una génesis y una naturaleza suya propia, que requiere, por tanto, una explicación por su cuenta, diversa de la de los otros", con lo que "por el uso o el abuso de esta palabra le han dado un significado sumamente vago e impreciso". Y recalcando en otro escrito esta acusación [11] describe este múltiple uso con las siguientes palabras:

"El hecho extremadamente grave, y que muchos otros con nosotros deploran, es que los gestaltistas emplean la palabra *Gestalt* con la mayor desenvoltura, y sin darse cuenta de ello, en un mismo escrito y aun en un mismo pasaje de él, a veces en su significado amplio, que es la de fenómeno psíquico complejo en general; a veces en uno u otro de sus significados más amplios, aplican a la palabra *Gestalt*, en su significado más amplio, lo que han demostrado o creen haber demostrado respecto de la *Gestalt* en un sentido más restringido, o inversamente, entienden por *Gestalt* a veces el orden de la disposición de los elementos sensoriales, a veces los procesos de su unificación, de su agrupamiento en objetos y cosas, ora las figuras visuales concretas, ora la significación que estos objetos o cosas tienen para nosotros; designan con este solo e idéntico nombre ya las cosas materiales tangibles, ya también una pieza de música; ora una proposición gramatical, ora un concepto, y así sucesivamente. Es esa incertidumbre continua del término, ese tránsito incesante de uno a otro significado lo que acaba por turbar y exasperar al lector, que busca en vano atenerse definitivamente a una significación clara e invariable de esta palabra *Gestalt*, significado que se le escapa a cada nueva repetición de la palabra. Lo que reprochamos a los gestaltistas, como un procedimiento injusti-

[9] CORNELIO FABRO, *Fenomenologia della percezione*, "Contributi del Laboratorio di Psicologia della Università Cattolica del Sacro Cuore", Milano, serie décima, páginas 133-340, discurre largamente sobre los "Aspectos y los significados de la Gestalt".

[10] E. RIGNANO, *La teoria della forma de la nuova scuola psicologica tedesca*, en "Scientia", 42 (1927), p. 144.

[11] E. RIGNANO, *Zur Gestalttheorie-Antwort auf Herrn Köhlers kritische Erwiderung*, en "Scientia", 43 (1928), pp. 348-349.

ficable desde el punto de vista científico, es el hecho de servirse de un nombre ambiguo, de aspectos tan múltiples y de contornos tan mal definidos."

Esta es, en efecto, la impresión que siente el lector al adentrarse por la selva obscura y enmarañada de la literatura gestaltista, y a producirla contribuyen, además de las múltiples y variadas aplicaciones de la palabra *Gestalt,* mencionadas por Rignano, otros dos usos de ella, que conviene especialmente notar aquí.

Uno es el doble significado que tiene la palabra *Gestalt*, que unas veces es empleada para significar solamente un atributo o una propiedad de algún objeto, mientras que otras se refiere al objeto mismo cuya es la forma o *Gestalt.*

El otro consiste en la aplicación de la palabra, que de sí pertenece al orden de la percepción, y aún más especialmente al de la percepción óptica, no sólo a toda clase de percepciones y conocimientos, sino a toda suerte de actividades y aspectos de la vida psíquica; ni solamente a ésta, sino también a cualesquiera otros objetos, ya de orden fisiológico, ya también de orden puramente físico, y aun a los de orden lógico y moral.

Una aplicación tan vasta de la palabra *Gestalt,* a cosas tan heterogéneas y de órdenes tan diversos, a primera vista deja en el ánimo del que se esfuerza por hallar un concepto de ella que unívocamente convenga a todo lo que los gestaltistas tienen como *Gestalt,* la impresión de que pretende un imposible. De hecho los mismos gestaltistas cuando tratan de definirla no saben hacerlo más que mencionando ejemplos particulares y concretos, tomados generalmente del campo sensorial, como figuras geométricas, una melodía o un acorde musical. Esto no obstante, no desconfiamos de poder hallar el concepto general que buscamos, si examinamos atentamente y con sincera benevolencia las varias definiciones propuestas por los gestaltistas más auténticos.

Examen de las principales definiciones.

Köhler, contestando a la tremenda requisitoria de Rignano, se expresa de la siguiente manera [12]:

"En el dominio de la percepción tenemos generalmente una experiencia, que Rignano también reconoce: en el espacio percibido, y también en la extensión de nuestra vida en el tiempo, no existe un mosaico indiferente, ni mucho me-

[12] W. Köhler, *Zur Gestalttheorie. Anwort auf Herrn Rignanos Kritik.* en "Scientia", 43 (1928), pp. 309-310.

nos una continuidad indiferente; por el contrario, es más bien característico de nuestro ver, de nuestro entender, etc., el que nos presenten siempre unidades y grupos que, firmes en sí mismos, aparecen relativamente individualizados respecto de lo que les rodea. Hay que añadir que las unidades o grupos pueden presentar subdivisiones; pero esto no es más que una determinación más precisa de la experiencia principal de una *organización* de campos y procesos de percepción.

A esta suerte de unidades y grupos las llamamos *Gestalten* en sentido estricto. Aparecen con distintos grados de precisión, desde las formaciones todavía medio "caóticas" hasta la organización más perfecta y más clara. Una tradición literaria y de filosofía natural, que tiene su punto de partida en Goethe, da lugar a designar con el nombre de *Gestalt* estas formaciones y las unidades de la naturaleza que les son semejantes.

Algunos colegas extranjeros nos hacen el reproche de que la *Gestalt* no es más que la propiedad *abstracta* de alguna cosa, como la forma o la *shape*, en francés o en inglés. Pues bien, una tal confusión no es posible para el que conoce bien la lengua alemana, pues verá siempre por el contexto, si en cada caso se trata del sentido abstracto de la palabra *Gestalt* o de su significado concreto, muy usual en alemán."

Sobre la realidad de este doble significado se ha expresado Köhler aún con más claridad en la última de sus obras de las que tenemos noticia, cuando escribe [13]:

"El nombre *Gestalt* tiene dos significados: además de la connotación de "shape" [14] y de "forma", como propiedad de las cosas, es como la significación de una entidad concreta, individual y característica que existe como algo separado y que tiene una "shape" o forma como uno de sus atributos. Conforme a la tradición, en la "teoría gestaltista" la palabra *Gestalt* significa cualquier todo segregado: *any segregated whole*".

Köhler, como se ve, no renuncia al uso de la prestigiosa palabra, ni está dispuesto a sustituirla por otras empleadas por otros gestaltistas auténticos que se esfuerzan por definirla de las más variadas maneras. Ni siquiera la palabra *configuration*, por la que la expresan frecuentemente los autores de lengua inglesa, le parece oportuna.

"No creo—dice [15]—que el término "configuration" sea enteramente adecua-

---

[13] W. KÖHLER, *Gestalt Psychology*, p. 192. Tomamos la cita de BARBADO, *Introducción a la Psicología experimental*, ed. 2, p. 339, nota 115, en la que se transcribe el texto inglés.

[14] En inglés la palabra "shape" puede significar hechura, contorno, conformación, forma, figura, talle, cuerpo; fase, apariencia, aspecto; modelo, ejemplar, norma, patrón; manera o modo de hacer.

[15] W. KÖHLER, *Some tasks of Gestalt Psychology*, c. VIII de *Psychologies of 1930*, edited bay MURCHISON (The international University series in Psychology. Clark University, p. 149, nota 3.

do como versión de la palabra germánica "Gestalt". La palabra "configuration" parece significar elementos en cierta manera yuxtapuestos, y ésta es una idea funcional que ha de ser cuidadosamente evitada."

Qué sea ese algo más que encierra la palabra *Gestalt,* según el gestaltismo auténtico, podremos tal vez descubrirlo si examinamos atentamente las definiciones que nos dan de ella los otros autores, de cuya ortodoxia gestaltista no se puede dudar. Las hallamos coleccionadas en un artículo de Harry Helson [16], en el que bajo el título *Proposiciones fundamentales de la Psicología gestaltista,* ha formulado en 114 tesis o aserciones la doctrina gestaltista. Las distribuye en varios grupos, anotando a continuación de cada aserción los autores que las sostienen, aunque no sus obras, ya sean éstos representantes caracterizados del auténtico gestaltismo, ya también otros que, sin profesar íntegramente la doctrina gestaltista, admiten sin embargo proposiciones que coinciden con las de aquéllos, aunque a veces son por ellos completadas o modificadas.

Las proposiciones gestaltistas agrupadas bajo el primer título o apartado, en el que reúne las que se refieren a la pregunta ¿qué es y qué no es la *Gestalt?, What configurations are and are not,* son en número de catorce. Prescindiendo de las que se atribuyen a psicólogos no auténtica e íntegramente gestaltistas, que por ahora no nos interesan, y reparando solamente en las formuladas por los fundadores y representantes del gestaltismo integral, tenemos las siguientes definiciones:

"Las Gestalten son todos de múltiples partes y estructurados (Köhler) [17].

2. Gestalt es cualquier todo segregado (Köhler).

3. Todo lo que es dado en sí mismo más o menos estructurado, más o menos determinado como un todo, que ordinariamente tiene las propiedades de un todo concreto y regido por leyes intrínsecas (Wertheimer).

4. Una Gestalt es una coexistencia de fenómenos en la cual cada miembro implica (*carries*) cualquier otro, y en el cual cada miembro posee sus propiedades únicamente en virtud de otros y en conexión con ellos (Koffka).

7. Las Gestalten primeras y más sencillas son cualidades sobre un fondo (Koffka).

9. Las Gestalten, de cualquiera clase que sean, representan procesos dinámicos de interacción."

Si de estas definiciones descartamos las que parecen referirse, no a

[16] HARRI HELSON, *The fundamental propositions of Gestalt Psychology,* en "The Psychological Review", 40 (1933), pp. 13-32.

[17] Traducimos así la frase inglesa: "Configurations are manifold, membered wholes", del autor citado.

la *Gestalt* en su aspecto general, sino a la que es peculiar de la percepción del mundo material, como son la 3 y la 7, y asimismo las que, no porque las tengamos por inaceptables, sino porque por connotar los resultados de la experimentación y de la teoría gestaltista no nos sirven para formular la definición previa que buscamos, que ha de ser por todos admitida antecedentemente a la discusión de la doctrina gestaltista; restan las dos primeras formuladas por Köhler. En ellas, especialmente en la 2, parece expresarse el concepto unívoco y la definición general de *Gestalt* que buscamos, aplicable a las *Gestalten* de cualesquiera clases y en cualquier orden de cosas, por lo menos no entitativamente simples, o sea que consten de partes. Esta definición de Köhler está evidentemente comprendida en la del número 3 de Wertheimer, y es también admitida explícitamente por Koffka en su última obra [18], si bien estos autores, sintiendo la necesidad de expresar de alguna manera ese algo especial que parece encerrar el significado de la palabra *Gestalt*, hablan de estructuración y de organización de las partes con relación al todo. Advierten, sin embargo, que no se trata de una organización cualquiera, como sería la de una mera yuxtaposición de las partes, sino de una organización que importa una como solidaridad entre las distintas partes en orden a la constitución del todo al que pertenecen.

Hsiao [19], llevado de la buena voluntad de evitar la imprecisión de la palabra *Gestalt*, propone que este nombre se sustituya por el de "unidad orgánica", y estaría aun dispuesto, como sería más natural, a llamarla "todo orgánico", si existiese en inglés un verbo correspondiente al substantivo *Whole*. Como en castellano no carecemos del verbo "totalizar", que corresponde al substantivo "todo", podemos aceptar como definición previa a toda ulterior discusión de la doctrina gestaltista la siguiente: "*Gestalt* es cualquier todo organizado, de cualquier clase u orden que sea."

Realidad y extensión de la "Gestalt".

Tomada en este sentido la palabra *Gestalt*, la realidad de lo por ella significado es incontrovertible por ser un hecho de experiencia inmediata evidentísimo no sólo para el psicólogo y el filósofo, sino aun para todo hombre por rudo e ignorante que sea.

[18] K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, p. 182 s., citada por Barbado (o. a. c.), p. 339, nota 116, en la que se transcribe el texto inglés del autor.
[19] H. H. Hsiao, *A suggestive review of Gestalt Psychology*, en "The Psychological Review", 35 (1928), pp. 293-294.

Los gestaltistas, como hemos visto, suelen llamar la atención acerca de este hecho en el campo de la percepción de cosas del mundo material sujetas al tiempo y al espacio, principalmente de las percepciones visuales; y para investigar las leyes a que están sujetas las *Gestalten* recurren muchas veces a materiales sencillísimos del campo visual, como son puntos, líneas y figuras geométricas diversamente situadas. Mas para comprobar el simple hecho de la realidad de la *Gestalt* en el sentido amplísimo de la definición que acabamos de determinar, basta atender a lo que espontáneamente percibimos.

Esto, en efecto, no es una masa informe (nótese que aunque lo fuese podría ya considerarse como una *Gestalt* desde el momento que es una) y caótica de impresiones incoherentes y atomizadas, esto es, desligadas absolutamente unas de otras; no es tampoco una suma, conglomerado o agregación por mera yuxtaposición de cualidades de diversos campos sensoriales, a la manera como se hallan yuxtapuestas las distintas piedrecitas de diversos colores que constituyen un mosaico, o como se juntan las diversas piezas de lienzo con los que se hace un fardo o las varas o ramas con que se forma un haz de leña. Sino que nuestras percepciones del mundo real y material nos representan objetos intrínsecamente unificados y totalizados, con límites que les son propios y les separan de los demás objetos, también unificados y totalizados, dotados asimismo de sus propios límites. A nuestra conciencia, en una palabra, no se nos presentan los excitantes físicos que, provenientes del mundo exterior, suscitan en nosotros la percepción, que parecen ser los únicos que pueden captarse por los órganos sensoriales periféricos y por los cuales entramos en contacto con el mundo exterior, sino que percibimos cosas muy distintas de ellos. Vemos casas, árboles, mesas, sillas, montes, etc. Oímos palabras, frases, melodías, acordes. Tocamos cuerpos sólidos e impenetrables dotados de ciertas propiedades de resistencia, rugosidad, finura, aspereza.

Todos estos objetos, además, por lo menos a nuestra experiencia de adultos, aparecen situados de alguna manera en el tiempo y en el espacio. En el tiempo, por lo menos en cuanto experimentamos su permanencia y duración, su sucesión o simultaneidad. En el espacio, localizándolos muchas veces, ora en nosotros mismos como seres corpóreos, atribuyéndolos a partes determinadas de nuestro cuerpo, cuyo volumen, extensión, figura y posición en el espacio es también objeto de la percepción; ora fuera de nosotros mismos y dotados también de volumen y extensión por las que ocupan una determinada posición en el espacio, a una determinada distancia de nosotros y de otros objetos situados, a su vez,

en el espacio exterior a nosotros, el cual es también objeto de nuestras percepciones.

Y no sólo todo esto, sino que, además—y en esto tal vez los gestaltistas reparan menos de lo conveniente—, los objetos de nuestras percepciones se nos presentan como seres reales extramentales y existentes en sí mismos e independientemente de nuestra actividad cognoscitiva, y muchas veces como seres permanentes substanciales, que aprehendemos como substratos o portadores de las propiedades que en ellos concretamente experimentamos; y también como dotados de actividad y capaces de influir en otros objetos y ser influídos por ellos en determinadas direcciones y según un determinado orden y finalidad.

Brevemente y para resumir lo dicho en pocas palabras, nuestras percepciones del mundo material nos presentan objetos unificados, individualizados, estructurados y totalizados, situados en el tiempo, o en el espacio, o simultáneamente en el tiempo y en el espacio, que además se presentan a nuestra conciencia como algo real, extramental y subsistente en sí, con múltiples relaciones de causalidad, principalmente de causalidad eficiente y final.

Y si de las percepciones del mundo material y, en general, de las que son propias del sector de la vida cognoscitiva, pasamos a considerar las experiencias que tenemos de los otros sectores de la vida psíquica, como son no solamente el de la tendencia, incluyendo en ella las actividades psicomotrices corporales, las pasiones y las actividades de la voluntad, sino también el del sentimiento y de la emoción, no habrá inconveniente alguno en admitir que también en estos sectores la experiencia nos presenta unidades individualizadas y todos a su modo estructurados y segregados de otros todos, a los cuales, por tanto, convendrá también la noción general de *Gestalt* con toda propiedad, si bien de otro modo y según leyes especiales que no serán las mismas por las que se rigen los todos segregados que nos presenta la percepción del mundo material. Más aún: en el orden puramente fisiológico de la vida vegetativa y también en el mundo puramente físico de los seres privados de toda vida, podremos admitir asimismo la realidad de todos segregados y estructurados, distintos de otros todos y, por tanto, verdaderas *Gestalten* en el sentido general de esta palabra.

La "Gestaltpsychologie", ¿se caracteriza por sólo tratar de la "Gestalt"?

Si tal es la noción general y previa de *Gestalt* y la realidad de lo que este nombre significa, según esta acepción general, por nadie puede ser negada y de hecho es por todos, aunque bajo otras palabras, admitida, ¿cómo la *Gestaltpsychologie* podrá caracterizarse por el mero hecho de ocuparse de la *Gestalt?* ¿Quedará la *Gestaltpsychologie* suficientemente definida, aunque no sea más que con una definición previa como la que necesitamos al emprender su estudio crítico, con sólo decir simplemente que por *Gestaltpsychologie* se entiende aquella Psicología que tiene por objeto o que estudia la *Gestalt?* ¿Acaso la *Gestalt* así entendida ha sido descubierta por los gestaltistas? ¿Hay, por ventura, algún psicólogo o algún sistema o escuela psicológica que no haya reparado en este hecho que es la *Gestalt* y que no haya intentado dar de él alguna explicación?

Ciertamente que no. Porque ni los psicólogos que a la luz siniestra de los falsos postulados del sensismo, del empirismo y del asociacionismo mecanicista fueron a parar a las hipótesis y aserciones incontroladas del más crudo elementarismo, del atomismo psicológico y de la llamada química mental; ni los que cuando tratan de la percepción la conciben como algo distinto, superior y más elaborado que la sensación pura y se la representan como un complejo resultante de elementos sensoriales previamente adquiridos, hablando unos de cierta selección de contenidos y otros de cierta fusión de los mismos hecha a base de la experiencia; ni los que, siguiendo a Wundt, nos hablan de una "síntesis creatriz" o de una actividad productora por la que las sensaciones elementales vendrían a transformarse en percepción; ni los que recurren a la "teoría llamada del complejo", de G. E. Müller, haciendo intervenir la atención; ni mucho menos los psicólogos que siguiendo a Ehrenfels, que fué el primero en servirse de la palabra *Gestalt,* admiten la realidad de una *Gestaltqualität* que vendría a informar los elementos sensitivos dándoles la unidad que presentan en el tiempo y en el espacio—teorías y opiniones que más adelante habremos de examinar—; ni sistema alguno o escuela psicológica o filosófica que se haya propuesto el problema gravísimo del conocimiento, base y fundamento de todos los problemas psicológicos y filosóficos posibles; han dejado de pronunciarse cada una a su modo sobre la naturaleza del hecho que hemos llamado *Gestalt* en su sentido general, pues en cada una de esas teorías o escuelas psicológicas se halla siempre algún intento de explicarlo, cada una a su modo. Las explicaciones propuestas hasta la aparición de la *Gestaltpsychologie* po-

drán ser más o menos erróneas, podrán incluso ser aun lógicamente demoledoras del hecho mismo que tratan de explicar; pero no por esto dejan de suponerlo y admitirlo, puesto que tratan de explicarlo.

Por consiguiente, es verdad que si por *Gestaltspsychologie* se entiende escuetamente aquella psicología que tiene por objeto la *Gestalt*, apenas podríamos distinguirla, si no es sólo por el nombre, de las otras psicologías. Si el mero hecho de admitir la *Gestalt* e intentar dar de ella alguna explicación, fuese por sí solo el carácter distintivo del gestaltismo, todas las psicologías deberían ser tenidas por gestaltistas. No decimos—entiéndase bien—que la *Gestaltpsychologie* no se distinga de cualquiera otra psicología, por lo menos de las que la han precedido. Lo único que afirmamos es que esta distinción, que en realidad es muy grande, no es debida al mero hecho de haber descubierto la realidad de la *Gestalt* y de haber intentado explicarlo, sino que hay que buscarla en algo que no es simplemente su objeto. Distínguese, evidentemente, de las otras psicologías por el método, por los resultados experimentales de su investigación y, sobre todo, por las teorías que más o menos fundadas en ellos han formulado los gestaltistas.

De estos tres principios o fuentes de distinción que caracterizan de un modo inequívoco la psicología gestaltista, una definición preliminar de ella como la que intentamos formular, por la brevedad que requiere el papel que ha de desempeñar en el plan de nuestro estudio crítico, ha de abstenerse de entrar en la consideración de los dos últimos. Ni es necesario entrar en ellos para el fin que pretendemos, para lo cual bastará fijarnos en el primero.

B) Lo característico del método gestaltista.

El método psicológico en general.

Es propio del método científico en general proceder por observación del objeto cuya naturaleza pretende averiguar, perfeccionando en lo posible la observación por medio del experimento. El método científico, además, es esencialmente analítico: para comprender la naturaleza del objeto que el científico investiga, procede siempre por análisis de los componentes que lo constituyen o de las condiciones de que depende; análisis que naturalmente ha de ser proporcionado a la naturaleza del objeto que trata de investigar.

Pero ni la observación ni el análisis serían fructuosos, y ni aun tal

vez posibles, si el que observa o analiza procediese en ello al azar y por capricho, sin ir guiado por una hipótesis de lo que trata de comprobar por la investigación. La formulación previa de la hipótesis de trabajo es indispensable al investigador y puede considerarse también como uno de los aspectos del método.

La Psicología experimental en general, en cuanto pretende ser una ciencia positiva, se sirve también de estos procedimientos; sólo que en ella, a diferencia de las otras ciencias positivas de la naturaleza que versan sobre objetos que no pertenecen a la vida psíquica, tanto el análisis como la observación con la experimentación correspondiente, pueden emplearse de dos maneras. La observación psicológica puede en efecto versar, como en las otras ciencias, acerca de algo extramental, distinto de la vida psíquica, por más que si la observación ha de ser psicológica, ese algo ha de estar con ella de alguna manera vinculado; y puede también consistir en un conocimiento de la vida psíquica en sí misma que, por serlo, o sea por su propia naturaleza, es necesariamente experimentada por el sujeto, el cual además puede, por un conocimiento reflejo, tomarla explícitamente por objeto.

La primera de estas dos maneras de observar el objeto suele designarse con los nombres de observación objetiva o de extrospección; por oposición a la segunda, llamada subjetiva o introspección.

En cualquiera de estas dos clases de observación, entre la realidad del objeto observado y del sujeto que observa, por lo menos en la observación del mundo exterior a la vida psíquica y en la observación refleja de la misma, media siempre de alguna manera la actividad del conocimiento en que consiste la observación, por la que el objeto observado se presenta a la conciencia del observador contraponiéndose a él como algo que se le impone de fuera.

Prescindimos aquí de las discusiones sobre la naturaleza de este medio, que es el conocimiento mismo, y de si su existencia es o no incompatible con la percepción inmediata de la realidad extramental. Tampoco hemos de entrar en la cuestión de si el objeto que por él se presenta a la conciencia y en cuanto en ella aparece, aunque se refiera a un objeto exterior y existente en la realidad extramental, es o no de él un trasunto o copia exacta; ni mucho menos hemos de tratar de averiguar las condiciones requeridas para que pueda ser tenido como tal.

Cuestiones son éstas, gravísimas desde el punto de vista de la Criteriología, de las cuales depende el valor de nuestras observaciones de la realidad y todo el saber humano; pero serían aquí impertinentes e innecesarias para el fin que intentamos, que es precisar cuál sea el método

empleado por los gestaltistas. Basta para ello notar la posibilidad y la legitimidad de observar el objeto que por el conocimiento aparece a la conciencia y en cuanto aparece, el cual puede llamarse fenómeno, palabra que de sí prescinde de la cuestión crítica de lo que a él corresponde en el mundo extramental y numénico. En este sentido precisivo la entendemos aquí.

Si la realidad extramental no corresponde al objeto que aparece por el conocimiento y en cuanto aparece, con relación a ella se tendrá un conocimiento más o menos inexacto, que podrá aun llegar a ser ilusorio; pero esta calificación jamás podrá recaer en el fenómeno, o sea en el objeto que aparece en cuanto aparece, porque éste, o no se da, o es tal cual aparece.

De conformidad con estas dos clases de observación, serán posibles y legítimas dos clases de análisis de lo observado, según que el objeto analizado sea el objeto en sí y extramental, tal cual es en la realidad exterior al conocimiento, o bien el objeto fenoménico.

Sólo en la hipótesis, inadmisible, del que negase la existencia del fenómeno, por admitir que el objeto conocido, en su misma entidad y no sólo en su imagen intencional, está presente a la conciencia; o en la hipótesis realista exagerada de que el fenómeno o la imagen intencional del objeto, en todo caso y en cualesquiera condiciones, es una copia exacta del objeto extramental; podría haber razón para negar la posibilidad o la conveniencia de un análisis fenomenológico. Pero si se admite la existencia del fenómeno, al menos en el sentido precisivo explicado, y la posibilidad de que por lo menos en algunos casos el fenómeno no sea una copia exacta de la realidad extramental, hay lugar para un análisis fenomenológico que es enteramente legítimo, y aun puede decirse absolutamente necesario, para poder determinar qué es lo que por medio del fenómeno llegamos a conocer de la realidad extramental, según la cual el hombre construye su ciencia y regula su actuación y su conducta.

El método de los gestaltistas.

A la vista del cuadro que acabamos de trazar de las divisiones generales de los métodos psicológicos, que parece abarcar en sus líneas generales todos los que habían sido utilizados hasta la aparición del gestaltismo, podemos ya considerar si por ventura los gestaltistas han re-

pudiado alguno de ellos, o bien, por el contrario, si es que han inventado alguno nuevo que a ellos no pueda reducirse.

Por lo que se refiere a la introspección, aspecto del método psicológico que ha sido objeto de tantas discusiones entre los psicólogos modernos, no sólo se sirven de ella, sino que además la defienden explícitamente, aunque prefieren designarla con el nombre de "observación directa", que contraponen a la "observación objetiva o extrospección". Con energía, y ya desde un principio, rechazaron la posición absurda en Psicología de los behavioristas norteamericanos, que pretendieron prescindir en absoluto de ella, aunque tal vez no lo han logrado más que en sus maneras de hablar. Köhler, en sus conferencias de Barcelona [20] tuvo frases muy fuertes contra el behaviorismo, calificándolo de "gravísimo error"; y después de aducir contra él muy válidas razones, "sirva de disculpa—dijo—para esta digresión el hecho de que acabo de regresar de los Estados Unidos, donde he visto de cerca los estragos producidos por aquella manera de proceder".

Contra el behaviorismo, en cuanto quiere prescindir de la introspección, se pronuncia también Koffka en su obra *Bases de la evolución psíquica* [21], principalmente en el párrafo de su libro titulado: "Abandono del punto de vista de los behavioristas".

Ni podía ser de otra suerte, ya que por lo menos las *Gestalten* que aparecen en la percepción, material sobre el que ha versado principalmente—y casi únicamente hasta ahora—la experimentación de los gestaltistas, por tratarse de vivencias psíquicas o fenómenos mentales, no pueden ser observadas en sí mismas más que por la introspección.

Tampoco rechazan los gestaltistas la observación objetiva de carácter psicológico; antes bien la defienden, insistiendo en que ha de ir hermanada con la subjetiva. Así Koffka explícitamente [22].

Cuando Köhler realizaba en Tenerife sus famosas experiencias sobre lo que él llama inteligencia de los simios; cuando Koffka observaba el desarrollo del niño, descrito en el libro antes citado, no hacían más que aplicar los métodos de observación objetiva o extrospección.

Puede decirse, pues, con el P. Barbado [23] que "los gestaltistas utilizan, sin excluir ninguno, todos aquellos métodos que se han mostrado eficaces en la investigación psicológica".

---

[20] W. KÖHLER, *El problema de la psicología de la forma*, o. a. c., p. 72, nota 5.
[21] K. KOFFKA, *Bases de la evolución psíquica* (traducción de la ed. 2 de *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, Espasa-Calpe), p. 27.
[22] K. KOFFKA, o. cit., pp. 34-38.
[23] BARBADO, o. cit., p. 343.

Por otra parte, ninguno de los métodos utilizados por los gestaltistas, ni siquiera los empleados por Wertheimer en sus famosas experiencias, que más adelante habremos de examinar, por ingeniosos que sean y por originales que se les considere en cuanto a pormenores de técnica, no son tales que no puedan encuadrarse muy bien dentro del margen de la clasificación general de los métodos psicológicos antes conocidos.

Síguese, por tanto, de estas consideraciones que la *Gestaltpsychologie* tampoco se distingue de las otras psicologías por razón del método en el observar y experimentar.

El análisis en el Gestaltismo.

¿Se caracterizará tal vez por razón de alguna manera nueva de analizar lo observado, o por repudiar alguna clase determinada de análisis?

Creemos que, propiamente hablando, tampoco los gestaltistas se distinguen de los otros psicólogos por razón del análisis, sino más bien por razón de los resultados de sus análisis, dirigidos por una hipótesis de trabajo, en la que tal vez únicamente podremos encontrar lo que distingue a los gestaltistas de todos los demás psicólogos que les precedieron.

Boring [24] escribe a este propósito:

"Sin duda alguna, en los primeros tiempos de la psicología gestaltista, se exageró la protesta contra el análisis. La nueva escuela dió la impresión de que iba a suprimir todo análisis en psicología; y al punto se le opuso la objeción de que el método científico es esencialmente analítico y que toda descripción no puede ser hecha más que en términos de elementos y de sus relaciones. Köhler se vió por fin precisado a salir al paso de esta objeción, definiendo el tipo de análisis que la psicología gestaltista admitía, como un análisis diferencial; esto es, una suerte de análisis irreal pero fructuoso, a la manera del usado en el cálculo diferencial, en el que se suponen oportunos elementos para los fines de la investigación, que desaparecen de nuevo en el resultado final. R. M. Odgen puso después en claro que la protesta de la *Gestaltpsychologie* no iba dirigida contra el análisis como tal, sino contra un análisis en elementos reales."

Sea lo que fuere de la explicación de Köhler, lo cierto es que los gestaltistas, prácticamente al menos, admiten toda clase de análisis no solamente del objeto fenoménico, sino también de los factores extramentales, que, como constantemente suponen, influyen, por lo menos parcialmente, en la producción del fenómeno.

---

[24] Edwin G. Boring, *A History of experimental Psychology* (The Century Co. New-York, London, 1929), p. 576.

Que los gestaltistas practican el análisis del objeto fenoménico en el que consiste la *Gestalt*, por lo menos cuando se observa en la percepción, nos lo ha dicho el mismo Köhler en la contestación a Rignano transcrita anteriormente, en la que afirma que las *Gelstalten*, esto es, los grupos o unidades que aparecen a la conciencia, "pueden presentar subdivisiones", aunque los miembros de ellas, según los gestaltistas, son siempre otras *Gestalten*. Una *Gestalt*, pues, puede ser analizada al menos en otras de categoría inferior.

Ni se abstienen tampoco de analizar los objetos extramentales que por lo menos parcialmente se suponen concurrir a la producción de las *Gestalten*, ya que en la experimentación de éstas se procede por la conveniente variación cualitativa y cuantitativa de los excitantes, dándoles distintas posiciones en el tiempo y en el espacio y formando con ellos diversas agrupaciones en el orden extramental, que son por ellos designadas con el nombre de "constelaciones de excitantes", tal vez por la semejanza con las agrupaciones de las estrellas en el campo de la visión, que dan lugar a que se las vea espontáneamente como un todo de una determinada figura o forma.

Lo único que los gestaltistas parecen exigir en cuanto al análisis, es que ésta corresponda a la naturaleza del objeto analizado.

"No censuro—decía Köhler en las conferencias de Barcelona [25]—que se tengan ideales fijos en relación con la metodología científica. Pero el ideal más importante debe ser siempre que los métodos se moldeen según exigen los objetos investigados, y aquí se ha hecho precisamente lo contrario: se ha impuesto al método fenomenológico un ideal metodológico previamente concebido."

Este ideal preconcebido, según él, es la pretensión de analizar los objetos fenoménicos en elementos que no les corresponden, o por ser de orden físico, o por no ser conocidos por la introspección.

Lo único, pues, que los gestaltistas reprenden en la pretensión de analizar las *Gestalten*, que son "todos", es que se pretenda que el resultado del análisis sea una mera suma de elementos reales y actuales, independientes entre sí y con relación al "todo" y sin más ligamen que los vínculos extrínsecos de una mera aproximación en el tiempo y en el espacio, según la hipótesis clásica del asociacionismo psicológico.

[25] W. Köhler, *El problema de la psicología de la forma*, o. a. c., p. 88.

La hipótesis fundamental del Gestaltismo.

Los gestaltistas se oponen resueltamente y de la manera más enérgica a esta hipótesis fundamental del asociacionismo con otra hipótesis a ella diametralmente opuesta, que llega aun a negar la existencia de sensaciones elementales.

"Por mucho tiempo —dice Köhler [26]— ha sido opinión general en psicología [...] que tales unidades [las Gestalten] tienen su origen en las leyes de la asociación empírica, de trascendencia tan grande para la vida psíquica en general. Así habríamos aprendido desde niños a tratar, e incluso a concebir como unidades, aquellas partes del campo visual que, por su valor práctico, se presentan, cuando las manejamos, como unidades reales. Pero no cabe duda de que éste es un círculo vicioso. En efecto; si lo único que podemos alcanzar de las cosas es el conocimiento por percepciones y éstas son originariamente simples montones de sensaciones, persiste el problema de saber de qué manera se transformarían en unidades fenomenológicas, determinadas partes del campo sensorial."

Estos supuestos montones o acervos de sensaciones son los que los gestaltistas se resisten a admitir, llegando aun a negar la existencia de sensaciones elementales. Esta negación es, como escribe Boring [27], la esencia de la teoría gestaltista.

"Sensaciones, imágenes y sentimientos no son más que elementos artificiales de la experiencia, y el hacer hincapié constantemente en esta clase de análisis es crear una psicología igualmente artificial de compuestos, mosaicos, y *Bündel* [*Bündel-hypothese* la llaman, despectivamente, los gestaltistas, que puede traducirse por hipótesis del lío o del paquete]. Más aún: estos Bündel—como dice Wertheimer—están destituídos de todo principio inteligible de conexión: son meros *Und-Verbindungen* (Y-conexiones)."

Con esta hipótesis a la vista, se entiende ya lo que es el gestaltismo como distinto de los otros sistemas psicológicos; y si no se la tiene en cuenta, difícilmente puede entenderse cuál sea su nota característica.

"Para comprender la *Gestaltpsychologie*, ha escrito Koffka [28], es menester entender su procedimiento y de qué manera sus hipótesis han sido formuladas y cómo han sido transportadas a los experimentos que deciden en favor o en contra de ellas. Si el lector compara las maneras de ver que proponemos con

[26] O. cit., p. 92.
[27] O. cit., p. 576.
[28] K. Koffka, *Some problems of space perception*, c. IX de *Psychologies of 1930*, p. 160.

las enseñanzas tradicionales en la materia, se verá precisado a admitir la diferencia entre ellas, tanto si acepta como no las nuevas hipótesis."

Según esto, podemos ya definir la *Gestaltpsychologie* con una definición preliminar a su estudio y bastante general para que pueda ser por todos aceptada, diciendo que es aquella psicología que investiga las leyes y la naturaleza de las *Gestalten* o "todos unificados" en que consisten, a la luz de la hipótesis que niega en absoluto la posibilidad de explicarlos por una mera agregación sumativa de partes elementales, rechazando además la realidad de todo elemento que no sea ya una *Gestalt*.

Aplicada esta noción general a las *Gestalten* o "todos unificados" que se presentan en la percepción del mundo material, ha llevado a los gestaltistas a la negación absoluta de la realidad de sensaciones elementales admitidas por todos los psicólogos precedentes para explicar, partiendo de ellas, la aparición en la conciencia de los objetos propios de la percepción.

II.—EL MOVIMIENTO GESTALTISTA

Gran revuelo en el campo psicológico.

Esta hipótesis fundamental del gestaltismo, origen de las otras hipótesis que de ella se derivan y que representa una posición tan radicalmente contraria a la de los otros sistemas que habían ido presentándose en psicología experimental; el tono dogmatizante, intransigente y a las veces un poco despectivo de las maneras de proceder de los otros investigadores en psicología, que, según los gestaltistas, habrían estado miserablemente ocupados en dar solución a problemas ficticios, recurriendo a hipótesis de trabajo absurdas y a métodos ineptos; esa actitud—por decirlo en una palabra—de inventores de un nuevo método y descubridores de una nueva doctrina, que es manifiesta en los escritos de los gestaltistas y que se pudo notar aun en las conferencias de Barcelona cuando Köhler, después de una exposición harto confusa de su doctrina, exclamaba [29]: "Es asombroso pensar que todo esto haya estado presente a los ojos de la Humanidad durante cientos de años, sin que se haya observado este raro contraste entre los hechos y el método de la ciencia"; no pudieron menos de suscitar, al lado de adhesiones entusiastas a la

[29] W. KÖHLER, o. cit., p. 88.

nueva doctrina, un gran número de críticas severas en debates frecuentemente apasionados, que justifican de sobra el que se hable de un movimiento gestaltista como uno de los acontecimientos más ruidosos de estos últimos tiempos en el campo de la ciencia psicológica.

La magnitud y extensión que el movimiento gestaltista alcanzaba hace ya algunos años son reconocidas aun por sus más acérrimos adversarios. Spearman, que es uno de los críticos que más severos se han mostrado y que, por otra parte, goza de un gran predicamento en la psicología actual, escribía ya en 1925 en un artículo en que se proponía criticar la *Gestaltpsychologie* [30]:

"En el presente momento, especialmente en los países de lengua alemana, apenas habrá tema alguno que produzca más agitación entre los psicólogos profesionales que el intento de reconstruir la ciencia de lo que con diversos nombres se ha llamado "shapes" (Gestalten), formas, todos, complejos, complexiones y estructuras."

Y este movimiento y agitación es calificado por él con los apelativos de "grande" y de "imponente", a pesar de que en el mismo artículo somete a una severa crítica gran parte de las aserciones del gestaltismo, al que continúa impugnando en otro publicado en 1937 bajo el título harto expresivo de *La confusión que es la "Gestaltpsychologie"* [31], crítica que se completa en su libro *Psychology down the ages* [32], que termina con estas palabras:

"En resumidas cuentas, si el asociacionismo puede ser considerado como el enemigo de la psicología número 1, ¿no podría en todo caso el gestaltismo vindicar para sí, ser el enemigo número 2?"

Ocasión favorable a esta clase de críticas han dado de sobra la obscuridad, el desorden, la imprecisión y sobre todo la fragmentariedad de las múltiples exposiciones del gestaltismo, aparte del empleo de neologismos inusitados y de fórmulas diversas y cambiantes. Pero lo que más ha contribuido a las críticas ha sido la falta absoluta, hasta no ha mucho, de un texto completo y sistemático de psicología gestaltista, que parece no haber existido hasta la publicación en 1935 de la obra de Koffka: *Principles of Gestalt Psychology*, antes citada.

---

[30] C. SPEARMAN, *The new Psychology of "shape"*, en "The British Journal of Psychology", 15 (1924-25), p. 211.

[31] C. SPEARMAN, *The confusion that is Gestalt Psychology*, en "American Journal of Psychology", L. 1-4 (1937), pp. 369-383.

[32] C. SPEARMAN, *Psychology down the ages* (London, 1937), II, c. XXIV, § 11, p. 445.

Boring, en efecto, en un artículo en que daba cuenta de esta obra [33], persuadido de que "la garantía de una escuela psicológica depende de su capacidad de producir un texto sistemático", saluda con alborozo en las primeras líneas de su estudio la aparición del libro de Koffka con estas palabras: "Por fin tenemos ya una psicología gestaltista acabada, completa, sistemática y representativa del movimiento gestaltista", al que califica de vigoroso, influyente, filosófico y experimental.

Añade, sin embargo, que el libro es extenso (consta de XI + 720 páginas) y difícil; que el leerlo entendiéndolo es una tarea formidable; que la acción del libro se desarrolla en un mundo especial de cosas psicológicas, que son a manera de un país nuevo y extraño. Koffka, en efecto, emplea en este libro una terminología nueva aun respecto de los otros gestaltistas, con lo que no sabemos si la claridad habrá ganado mucho y si habrá tenido la fortuna de que hayan ido apaciguándose los críticos adversarios de la *Gestaltpsychologie*, o por el contrario, la desgracia de exacerbarlos todavía más. Boring, por de pronto, parece ser de estos últimos, ya que después de formular serias objeciones contra la deficiencia del autor en la manera de definir los términos que emplea, acaba por afirmar (p. 68):

"La consecuencia es que la mayor parte de la última discusión en el libro me parece muy poco más que un elaborado y sofisticado escamoteo de palabras."

Y termina el artículo con éstas:

"Un sistema cuyos términos, cuando se le exige, pueden ser rigurosamente definidos tiene una garantía muy cierta de larga vida; y en cuanto a esto, la psicología de la Gestalt tiene gran necesidad de modificar su complexión."

Si, pues, tal es el juicio que merece a un crítico tan solvente como Boring la exposición más acabada y más sistemática de la *Gestaltpsychologie*, no puede uno menos de venir a sospechar si por ventura, o mejor dicho, por desgracia, gestaltismo es sinónimo de confusionismo.

---

[33] Edwin G. Boring, *Koffka's Principles of Gestalt Psychology*, en "The Psychological Bulletin", 33 (1936), pp. 59-60.

Diversidad de opiniones.

No es de maravillar, pues, que sobre la psicología gestaltista existan, aun actualmente, una gran diversidad de opiniones. Apenas habrá en nuestros días psicólogo alguno de alguna nombradía que no haya emitido su opinión acerca del gestaltismo, el cual ha sido juzgado de muy distintas maneras. Los hay adictísimos incondicionales de la nueva escuela que se han esforzado por corroborar con nuevos experimentos sus aserciones y por extender su teoría a otros sectores de la psicología, distintos del que se refiere a la percepción del mundo material [34]. Otros hay que se oponen al gestaltismo de la manera más radical, impugnándolo desde distintos puntos de vista [35]. Los hay también

---

[34] El gestaltismo auténtico e integral está representado ante todo, como es natural, por las publicaciones de sus fundadores, WERTHEIMER, KÖHLER y KOFFKA, cuyas obras principales quedan ya mencionadas en las precedentes citas de este artículo. Otras publicaciones no mencionadas aquí pueden verse cuidadosamente registradas en BORING, *A History of experimental Psychology*, a la que repetidas veces nos hemos referido, pp. 592-593, y en la bibliografía de la obra también antes citada, de CORNELIO FABRO, *Fenomenologia della percezione*, pp. XXII-XXIV. Organo oficial del gestaltismo auténtico ha sido la revista *Psychologische Forschung*, editada por Springer, de Berlín, y redactada por los fundadores y sus discípulos; la cual, habiendo comenzado a publicarse en 1921, terminó con el tomo XXII el año 1937-1938.

En el desarrollo de la parte experimental del gestaltismo auténtico, representan un papel importante las experiencias del psicólogo danés E. J. RUBIN, quien a pesar de que no militaba entre los gestaltistas propiamente tales, les proveyó, sin embargo, de abundante material relativo a las leyes de figura y fondo, de las que trata en su obra *Visuell wahrgenommene Figuren*. Studien in psychologischer Analyse (Copenhagen, 1921), traducción de su obra original en danés del año 1915.

La extensión de los principios de la *Gestalttheorie* a otros campos distintos de la pura percepción es obra en gran parte de los discípulos, que el P. BARBADO (obra citada, p. 336) concisamente menciona con estas palabras: "Comenzaron a extender los límites de la nueva doctrina a las perturbaciones psíquicas (A. Gelb y K. Goldstein, W. Fuchs, K. Gottschalt, etc.), a la mezcla y fusión de colores (W. Fuchs, P. Cermark y K. Koffka), a las imágenes póstumas (H. Rothschild), al razonamiento (M. Wertheimer, K. Duncker y O. L. Reiser), a la memoria (F. Wulf, W. Köhler y H. von Restorff, K. Lewin y G. Birenbaum), a la vida emotiva y acciones voluntarias, estudiadas por K. Lewin y sus discípulos, etc., etc.; multiplicándose de tal manera los trabajos que en 1927 ya se contaban 534 estudios acerca de la Gestaltheorie (Vid. *Bericht über den X Congress für experimentelle Psychologie in Bonn*). Culmina toda esta actividad con los intentos de síntesis que representan las obras de KÖHLER, *Psychologische Probleme*, Berlín, 1933, y la antes citada de KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*.

[35] A este grupo pertenecen, además de los varios autores ya antes citados, como Rignano, Boring, Sante de Sanctis, Spearman, Oeser (este último ataca a Köhler, principalmente desde el punto de vista de la Física); M. W. CALKINS, *Critical comments on the "Gestalt-theorie"*, en "The Psychological Review", 33 (1926), pp. 135-158; W. MC DOUGALL, *Dynamic principles of Gestaltpsychologie*, en "Charakter and Personality", 4 (1936), pp. 232-244, 319-334; 5, pp. 61-82, 131-148; E. CLAPARÈDE, *La genèse de l'Hypothèse*, en "Archives de Psychologie", 24 (1934), pp. 51-60, y muchos otros, entre los cuales no puede dejar de ser mencionado uno de los más nota-

—y éstos parecen ser los más numerosos—que, tomando una posición intermedia, adoptan y defienden como propias, englobándolas en sus propios sistemas, proposiciones que parecen arrancadas del gestaltismo, con lo que resulta difícil distinguirlos de los gestaltistas auténticos [36].

Hay, pues, acerca de la *Gestaltpsychologie* opiniones para todos los gustos, las cuales pueden considerarse divididas en tres grandes grupos: el de los gestaltistas auténticos e integrales, el de los antigestaltistas y el de los gestaltistas moderados.

El gestaltismo auténtico e integral de la Escuela de Berlín ha sufrido un rudo golpe al ser transportado a los Estados Unidos por sus mismos fundadores, allí refugiados al abandonar sus cátedras de Alemania por exigencias del racismo nazista; y no se ha desdeñado de acomodarse a los gustos del nuevo ambiente, presentándose allí ataviado con arreos más o menos del gusto de la moda behaviorista.

Es ésta una de las razones en que se apoya una apreciación reciente del P. Gemelli sobre el gestaltismo, que a primera vista podría parecer exagerada.

"La doctrina de la "Gestalt"—escribe el Rector de la Universidad Católica de Milán [37]—ha tenido en el campo de la psicología una rápida pero breve fortuna. Sus principales promotores y defensores (Wertheimer, Köhler, Koffka y Lewin) tuvieron el mérito, hará ahora como veinte años, de haberla concebido y opuesto victoriosamente a la concepción atomística de la percepción, que entonces dominaba en psicología."

"La abundancia de datos, de hechos recogidos en varios laboratorios alemanes de psicología, particularmente en el de Berlín y en el de Frankfurt, y especialmente el hecho de la contribución aportada por sus secuaces al estudio de la percepción, tuvieron gran sabor de novedad, indujeron a la mayor parte de los psicólogos europeos a adherirse a ella, y a los europeos se juntaron muy

---

bles adversarios del gestaltismo, G. E. MÜLLER, *Komplextheorie und Gestalttheorie* (Groningen, 1923); al que replica KÖHLER en "Psychologische Forschung", 6 (1925). pp. 358-416.

[36] Pueden considerarse como pertenecientes, en mayor o menor escala, a este sector las psicologías de tendencia totalitaria y caracteriológica, como la personalística de W. STERN, *Person und Sache;* los psicólogos que proclaman una psicología científica del espíritu (*Geisteswissenschaftliche Psychologie*) en oposición a la psicología científico-naturalista (*Naturwissenschaftliche Psychologie*), como es, por ejemplo, la de SPRANGER, *Lebensformens geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit,* y, sobre todo, la psicología de la totalidad (*Ganzheitpsychologie*) de la escuela de Leipzig, representada por Krüger y sus discípulos, y por F. SANDER, *Structur, Totality of experience and Gestalt,* en "Psychologies of 1930". Tan afines son la Ganzheitpsychologie y la Gestaltpsychologie, que los diccionarios acreditados, como el *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart,* engloban en un mismo artículo ambas psicologías.

[37] En el prólogo a la obra antes citada de CORNELIO FABRO, *Fenomenologia della percezione,* p. V.

pronto, por más que en número más limitado, psicólogos de otros países, especialmente los norteamericanos."

"Pero si rápido fué el éxito de esta doctrina, rápida también ha sido su decadencia. La reacción contra esta concepción fué viva, a veces violenta, otras injusta. Puede decirse que hoy casi no quedan ya rastros de los gestaltistas en el mundo de los psicólogos."

Debe esto entenderse del gestaltismo auténtico e integral, no de sus derivaciones, de las que está impregnada la actual Psicología. El gestaltismo ha sido una reacción violenta y exagerada contra el asociacionismo empirista en psicología, y todas las reacciones violentas y exageradas, tanto en el orden científico como en el social y en el político, comúnmente no desaparecen sin dejar rastros de sí y sin influir aun en aquéllos que más las han combatido. Así ha sucedido en Psicología.

A la reacción saludable que hoy se advierte contra la psicología atomista de tipo wundtdiano, a la tendencia totalitaria y caracteriológica que caracteriza las actuales investigaciones psicológicas, que La Vaissière[28] considera como una orientación afortunada y definitiva de la Psicología, sin duda alguna han contribuido eficazmente las numerosas investigaciones experimentales de los gestaltistas, especialmente las del Laboratorio de Berlín, y aun las exageraciones y radicalismos de sus puntos de vista teóricos.

El gestaltismo en los países latinos.

Siendo la *Gestaltpsychologie* hija de Alemania, no es de maravillar que estén escritas en alemán la mayor parte de las publicaciones que tratan de ella. No son tampoco escasas las publicaciones en lengua inglesa acerca del gestaltismo, entre las cuales se cuentan las más recientes. En cambio, es relativamente poco lo publicado sobre esta doctrina en las naciones latinas.

Una excepción gloriosa hay que hacer respecto de Italia, aunque casi unánimemente por lo que se refiere a la Universidad Católica del Sagrado Corazón, de Milán. Mérito grande es el de la Escuela de Milán, cuyo fundador e inspirador es su mismo Rector Magnífico, el Padre Agustín Gemelli, O. F. M., el haberse preocupado de la doctrina gestaltista casi desde los primeros momentos de su aparición.

Los trabajos sobre la psicología de la percepción realizados en el

[28] J. De La Vaissière, *Elements de Psychologie experimentale*, t. II (1938). *Orientations definitives*, pp. 41-53.

Laboratorio de la Universidad Católica de Milán son abundantes y variados. Basta, para convencerse de ello, hojear los magníficos volúmenes de los "Contributi del Laboratorio di Psicologia" [39].

La simple descripción abreviada de las investigaciones experimentales sobre diversos puntos de psicología gestaltista y la enumeración de los resultados obtenidos, llenan casi un centenar de páginas de la obra de Manoil [40], destinada a dar a conocer en conjunto todos los trabajos de la Escuela de Milán, o sea de la Universidad Católica del Sagrado Corazón.

Todas estas publicaciones han culminado en la de dos grandes volúmenes, en los que, por iniciativa y bajo los auspicios del P. Gemelli, el Dr. Cornelio Fabro, C. P. S., ha tratado amplia y profundamente de la percepción, sometiendo a una serena crítica la doctrina gestaltista. El primero, *Fenomenologia de la percezione*, trata de la materia desde el punto de vista positivo y experimental. El segundo, *Percezione e pensiero*, es más bien de carácter filosófico [41].

Estos trabajos y publicaciones de Gemelli y de sus discípulos y colaboradores, los de Michotte, de la Universidad Católica de Lovaina [42], juntamente con lo publicado también en Lovaina por Pialat [43] y en Roma por Van der Velt [44], a los cuales, por la afinidad de doctrina, hay que añadir lo que sobre gestaltismo se ha escrito en los Estados Unidos por Moore [45] y en Alemania por los jesuítas Frobes [46], Lindwors-

---

[39] Principalmente los volúmenes IV, VI, VIII, X, en los que pueden verse descritas las investigaciones sobre la psicología de la *Gestalt*, del mismo P. Gemelli, y los de sus discípulos Gatti, Zama, Galli, en gran número.

[40] A. Manoil, *La Psychologie experimentale en Italie*. Ecole de Milan (Alcan, París, 1938).

[41] Hemos citado ya el primero de estos dos grandes libros; el segundo apareció en la Serie I de las "Pubblicazioni della Università Cattolica del S. Cuore" (ed. Vita e pensiero, Milano, 1941).

[42] A. Michotte, *La percepción, el pensamiento y la acción*, en "Anales", de la Sección de Orientación profesional de la Escuela del Trabajo. Barcelona, III (1930), n. 3, p. 40.—Idem, *Quelques aspects de la psychologie de la perception négligés dans les recherches experimentales*, en "Ninth International Congress of Psychology". Proceedings (Princeton New York, U. S. A., 1930), p. 307.

[43] E. Pialat, *Une conception nouvelle de la vie psychique: la Gestalttheorie*, en "Revue Neo-Scolastique de Philosophie", 31 (1929), pp. 438-451; 32 (1930), pp. 48-75.

[44] I. Van der Velt, *Prolegomena in Psycholiam* (Collegio di S. Antonio, Roma. 1938), pp. 165-172.

[45] Th. V. Moore, *Gestalt Psychology and Scholastic Philosophy*, en "The New Scholasticism", 7 (1933), pp. 298-325; 8 (1934), pp. 46-80. Id. *Cognitive Psychology* (Chicago-Philadelphia-New York, 1939).

[46] J. Fröbes, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* (dos tomos: Herder, Freiburg i. Br., 1923); Idem, *Neue Forschungsergebnisse als Nachtrag zu Band I* (Herder, Freiburg i. Br., 1935).

ky [47] y Willwoll [48], autores todos ellos de formación e inspiración neoescolástica, proyectan ya abundante luz sobre el caos obscuro y confuso de las cuestiones suscitadas por el movimiento gestaltista; prueba evidente de lo mucho que puede contribuir a esclarecer las cuestiones más intrincadas, en las que los psicólogos experimentales suelen desorientarse por falta de principios sólidos en filosofía, los principios fundamentales de la *Philosophia perennis*.

El gestaltismo en España.

Por lo que se refiere a España y a los países de lengua española, no es posible hablar de investigaciones experimentales sobre esta materia, por la sencilla razón de que no existen; y aun lo que acerca de ella se ha publicado y conocemos, es poquísimo en comparación de lo que se ha escrito en los países anglosajones.

Si no estamos mal informados, lo primero que sobre la *Gestaltpsychologie* aquí se ha publicado es lo que acerca de esta materia escribió el P. Fröbes en la tercera edición alemana de su obra, publicada el año 1923, que, vertida al castellano por el P. José A. Menchaca, S. I., Profesor de Psicología y Decano de la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de Oña (Burgos), aparecio unos años después [49].

Luego, en 1928, aparecieron las conferencias de Köhler dadas en Barcelona, a las que anteriormente nos hemos referido. En nuestro artículo *Psicología*, del "Suplemento anual correspondiente al año 1934" de la *Enciclopedia Universal Hispano-Americana* (Espasa), intentamos dar alguna noticia de la doctrina gestaltista, a la que, por el carácter y límites naturales de aquel artículo, no pudimos dedicar más que poco más de dos columnas.

Es hasta ahora el P. Manuel Barbado, actual profesor de la Universidad de Madrid y director del Instituto de Filosofía Luis Vives, el que entre nosotros más extensamente y con suma claridad ha escrito

[47] J. Lindworsky, *Psychologie*. Trad. castellana de J. A. Menchaca ("Mens. del Corazón de Jesús", 1923), nn. 217-221.—Id. *Theoretischeh Psychologie im Umriss* (1932).

[48] A. Willwoll, *Seele und Geist*. Ein Aufbau der Psychologie (Herder, Freiburg im Breisgau, 1938), pp. 49-56.

[49] J. Fröbes, *Tratado de Psicología experimental*. Traducción al castellano de la tercera edición alemana, por José A. Menchaca, S. I. (dos tomos). Mientras esto escribimos ha visto la luz pública la tercera edición española de esta obra, con el título, algo modificado, de *Tratado de Psicología empírica y experimental* (Ed. "Razón y Fe", Madrid), aumentada y puesta al día. A la percepción de la forma se dedican en esta edición 12 páginas, cuatro más que en la anterior.

sobre Psicología gestaltista. De ella apenas trató en la primera edición de su meritísima obra *Introducción a la Psicología experimental*, aparecida el año 1928. En ella, después de mencionarla brevemente, escribe en la página 371:

"Como las doctrinas de la "Gestaltpsychologie" se encuentran todavía en el período de fermentación tumultuosa, no es llegada la hora de hacer su síntesis ni de ver el provecho real que puede traer a la psicología, ni cómo cambia el concepto de esta ciencia."

Pero, en cambio, en la segunda edición de esta obra, publicada en 1943, le dedica un apartado, que comprende unas 18 páginas [50], en las que su bien cortada pluma ha expuesto de un modo sumamente claro y conciso los antecedentes remotos y próximos de esta doctrina, el origen y desarrollo de la nueva escuela y el concepto que ella se forma de la psicología, consignando lo más selecto y lo más reciente de su inmensa literatura.

Además, en una eruditísima nota publicada en la *Revista de Filosofía* [51] bajo el título *Antecedentes escolásticos de la Gestaltpsychologie*, rechaza de plano con argumentos convincentes una interpretación dada por algunos autores neoscolásticos modernos. En el mismo número de la mencionada revista [52] son de notar también dos interesantes notas del Dr. D. Antonio Alvarez de Linera sobre una opinión de Michotte acerca de la percepción inmediata de la causalidad y algunas otras observaciones sobre la gnoseología gestaltista y la teoría del significado, defendida por la escuela de Milán.

Alcance y plan de nuestro estudio.

Después de los meritísimos trabajos que acabamos de mencionar, ¿vale la pena que intentemos por nuestra cuenta un estudio crítico de la psicología gestaltista? ¿Podremos en nuestro trabajo llegar a proponer algo nuevo que no haya sido hasta ahora considerado por tan eruditos maestros? Mucho tememos que no. Pero creemos que esto no

[50] M. Barbado, O. P., *Introducción a la Psicología experimental*. Segunda edición aumentada (Instituto Luis Vives del C. S. I. C., Madrid, 1943), pp. 327-345.
[51] M. Barbado, O. P., *Antecedentes inmediatos de la "Gestaltpsychologie"*, en "Revista de Filosofía", 1 (1942), pp. 372-376.
[52] A. Alvarez de Linera, *A cuenta de una opinión del Prof. Michotte*, en "Revista de Filosofía, 1 (1942), pp. 377-387.

nos ha de hacer desistir de intentar un estudio crítico de la doctrina gestaltista, que pretende abarcar los más variados sectores de la ciencia psicológica y aun de la filosofía, acerca de los cuales nos atreveremos a exponer sinceramente nuestro modesto sentir.

Porque la psicología gestaltista es una doctrina más compleja de lo que a primera vista podría parecer. Es, como hemos dicho antes, originariamente y ante todo una reacción violentísima contra el asociacionismo elementarista y pluralista, y todas las reacciones violentas y radicales, aunque, por lo que tienen de exageradas, sean erróneas, suelen sin embargo encerrar algo de verdad, que al filósofo que la busca con ahinco no le es lícito desconocer.

En las oscilaciones pendulares a las que, a partir del malhadado dualismo mecanicista cartesiano, está sujeto el opinar psicológico, el gestaltismo ha sido una fuerza poderosa que lo ha despegado del asociacionismo elementarista y pluralista, impeliéndolo hacia un totalitarismo monista; extremo igualmente erróneo en el que tampoco podrá hallar su equilibrio, mientras no acierte a situarse en el punto céntrico de reposo entre ambos extremos. Este no es ni puede ser otro que el de un dualismo completado por una unión natural y substancial, como el que es propio de la doctrina aristotélico-tomista, hoy tan ignorada, a pesar de ser la única que ofrece una solución satisfactoria al eterno problema que, desde los tiempos más remotos, preocupa a la inteligencia humana, de compaginar los conceptos antagónicos derivados de la experiencia, de lo uno y de lo múltiple.

Persuadidos estamos de que únicamente en este punto céntrico de su trayectoria puede la Psicología hallar el reposo y la base firme que le es necesaria para resolver satisfactoriamente los múltiples problemas que le plantea la investigación experimental de nuestros días; y para firmemente situarla en él se impone no rechazar en bloque y a carga cerrada el gestaltismo, a condición sin embargo de frenar enérgica y prudentemente su empuje para que el opinar psicológico no sea arrastrado hacia el extremo contrario, igualmente erróneo.

Tarea es ésta nada fácil ni realizable por un solo hombre. Primeramente, porque los hombres de nuestros días hablan un lenguaje técnico tan distinto del que era corriente en los tiempos en que se formó la teoría que propugnamos. Pero, además, por el abuso, tan frecuente en nuestros días, de mezclar en la exposición y defensa de las doctrinas científicas, especialmente en las de psicología, la presentación de los hechos

experimentalmente comprobados que todos hemos de admitir, con las hipótesis e interpretaciones teóricas, que no son más que opiniones más o menos discutibles, así con las que son de orden puramente empírico o experimental, como también con las que, por penetrar en el orden ontológico, pertenecen de lleno a la metafísica.

Es menester, por tanto, en esta nuestra modesta contribución al estudio del gestaltismo que proyectamos, considerar separadamente cada uno de estos tres aspectos.

FERNANDO M. PALMÉS, S. I.

DE LA FACULTAD DEL COLEGIO MÁXIMO DE SAN IGNACIO, BARCELONA (SARRIÁ)

DE LA TEORIA DEL ESTADO SEGUN SAN AGUSTIN

LOS TEXTOS ORIGINARIOS DEL AGUSTINISMO POLITICO

SUMARIO.—La filosofía política de San Agustín ha sido objeto de una abundante literatura[1]. *La cuestión más importante y sugestiva de esa filosofía es la teoría agustiniana del Estado. San Agustín tenía sin duda lo que hoy llamaríamos una filosofía del derecho público, y los elementos de la misma pueden encontrarse diseminados en sus obras*[2]. *Precisamente esta dispersión local de sus ideas políticas y el hecho de haberlas derramado por sus escritos o en sus sermones cuando eran algo viviente y vivido por el Santo, es decir, cuando las circunstancias del momento pedían su exposición, como sucedió con la mayor parte de su doctrina, hacen difícil, también aquí, fijar con exactitud su pensamiento extrayendo lo que es esencial al mismo de lo que es debido a los adjuntos de la polémica, la aplicación o el comentario. Una de las interpretaciones de la teoría del Estado según San Agustín, es la conocida con el nombre de "agustinismo político", que se señala en insignes escritores y en documentos importantes eclesiásticos de la alta Edad Media, y por la que además se suelen explicar realidades políticas y jurídicas de aquellos tiempos. Hoy se juzga comúnmente el agustinismo político como una equivocada interpretación del pensamiento de San Agustín. No obstante se reconoce que esta interpretación tuvo gran influencia en las concepciones políticas de la Cristiandad medieval. Los métodos que se siguen para delimitar cuál fuese la doctrina política de San Agustín y qué ideas son las debidas al agustinismo político pueden ser diversos*[3]. *Pero se ha descuidado bastante el que debe ser primordial y puede ser decisivo: el análisis textual y contextual de los pasajes de San Agustín, que pueden considerarse y se consideran originarios del agustinismo político, por haber dado lugar a la interpretación que lleva este nombre.*

Este análisis es el que vamos a hacer en estas páginas. No pretendemos de-

[1] Véase *Bibliographia augustiniana*, por el R. P. E. NEBREDA, C. M. F., pp. 128-137.

[2] Entre las obras modernas que han estudiado la doctrina política de San Agustín merece citarse la de GUSTAVE COMBES, *La doctrine politique de Saint Augustin* (París, MCMXXVIII); notable por la abundancia de doctrina que ha ido entresacando de las obras del Santo Doctor y por el orden con que la ha dispuesto. Se resiente de algunas generalizaciones poco fundadas, como la relativa al modo de entender el patriotismo San Agustín, que hace aparecer al mismo casi como un nacionalista de nuestros tiempos.

[3] La obra más divulgada sobre el agustinismo político es probablemente la de ARQUILLIÈRE, prof. del Inst. Cat. de París, *L'Augustinisme Politique: Essai sur la formation des théories politiques du moyen-age* (Paris, 1934). Tiene datos interesantes, pero se ciñe preferentemente a temas históricos carolingios, con lo que la cuestión principal queda sin tratar a fondo.

cidir cuál es la doctrina exacta de San Agustín en la materia. Unicamente queremos examinar y fijar con la mayor precisión posible el contenido de esos pasajes, teniendo presente el ambiente de hechos históricos, conceptos jurídicos y doctrinas filosófico-políticas en que fueron escritos. Haremos además, sobriamente, algunas observaciones sobre el valor que pueden tener para conocer el pensamiento de San Agustín acerca de la sociedad política.

I.—Ambientación de los textos.

A) *Marco histórico: ante la ruina política de Roma.*

No es grande el que cree que algo de este mundo es grande.

Así pensaba San Agustín cuando, doliente ya de la última enfermedad, le anunciaban las nuevas invasiones de los bárbaros en Italia, España y Africa y el estrago que iban haciendo por donde pasaban [4].

La grandeza del Imperio romano se venía abajo, se desmoronaba en menudas fracciones territoriales, que andando el tiempo habían de dar lugar a los diminutos reinos y a los señoríos feudales de la Edad Media y más tarde a las nacionalidades modernas; es decir, a algo que era ideológica y políticamente el extremo opuesto a aquella grandeza tan compleja, tan variada en sus elementos componentes y, sin embargo, tan una, tan coherente.

San Agustín recordaba el pasado de Roma, contemplaba este resquebrajamiento y pretendía sondear las nieblas que como signo de interrogación ocultaban el porvenir. ¿Había sido un presentimiento de lo que iba a ser el mundo político medieval aquella opinión que había depositado en el tratado *De Civitate Dei*, en la que abogaba por la existencia de pequeños Estados, unidos entre sí por el espíritu cristiano?

Ahora ante su mente se presentaba el proceso de la formación del Imperio.

La unidad y centralismo, espiritual tanto o más que político, del orbe romano, a pesar de la multiplicidad y diversidad de sus componentes geográficos, culturales y étnicos, había ido acentuándose gradualmente, sobre todo desde la implantación del régimen imperial. Al retraimiento, contra el invasor, de las razas que habían ido incorporándose a Roma substituyó el deseo de gozar de la ciudadanía romana [5].

Antonino Pío Caracalla, declarando ciudadanos a todos los súbditos

---

[4] "*Et inter haec mala, cuiusdam sapientis sententia consolabatur dicentis. Non erit magnus magnum putans quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales.*" *(Vita sancti Aurelii Augustini, auctore Possidio, Calamensi episcopo coaetaneo et familiari illius.)* ML 32, 58.

[5] V. los *Hechos de los Apóstoles*, XIII, 25-30.

libres del Imperio, consolidó esta trabazón [6]. Desde los puntos más remotos del Imperio llegaban a la Urbe hombres de las más diversas razas a colaborar en la vida política de Roma. Hispanos, dálmatas, sirios, africanos, alcanzaron la dignidad imperial. Fueron las ambiciones y banderías personalistas, no las diferencias naturales, las que empezaron a quebrantar la unidad política del Estado. A esto se añadían ahora los golpes del enemigo exterior. La historia pasada y los acontecimientos presentes ofrecían ancha base para la construcción de una teoría del Estado. A través de esa teoría podría después enjuiciarse la realidad y la vida de Roma como sociedad política.

En otro tiempo, Agustín, que aunque nacido en el norte de Africa —suelo un día de los cartagineses, los adversarios de Roma—, era un hombre de espíritu profundamente romano [7], se hubiera quedado perplejo ante aquel cataclismo, como se quedaban los ciudadanos que seguían creyendo en los dioses protectores del Imperio: "¿Pero es que Roma podía dejar de existir?" "¿Podía dejar de ser el valor absoluto y eterno, compendio de todos los demás valores de la tierra y al que estaban sujetos y ordenados o al que habían de sujetarse y ordenarse tarde o temprano todos los demás?"

Tu regere imperio populos, romane, memento.

Lo cierto es que el Imperio trepidaba bajo los pies de los bárbaros, que avanzaban, se deshacía, y este hecho imponía a los romanos una rec-

[6] ULPIANUS, fr. 17 *Dig.*, de *statu hominum*, I, 5: "in orbe romano qui sunt, ex constitutione Imperatoris Antonini cives romani effecti sunt".

[7] Aunque no fuera como lo concibe COMBES, lo cual reprocha Nebreda, l. c. Con todo sería interesante, para acabar de perfilar bien la personalidad de San Agustín, un estudio sobre su romanismo antes y después de su conversión.

Su amor a la literatura y a la cultura latina brotó vehemente luego de haber aprendido las primeras letras. En el libro I de las *Confesiones* escribe: *Quid autem erat causae cur graecas litteras oderam, quibus puerulus imbuebar. ne nunc quidem mihi satis exploratus est. Adamaverant enim latinas, non quas primi magistri, seu quas docent qui grammatici vocantur... utique meliores quia certiones erant... quibus fiebat in me et factum est, et habeo illud ut et legam, si quid scriptum invenio, et scribam ipse, si quid volo, quam illae quibus tenere cogebar. Aeneae nescio cuius errores oblitus meorum errorum et plorare Didonem mortuam, quia se occidit ob amorem, cum interea me ipsum in his a te morientem Deus, vita mea, sicis oculis ferrem miserrimus.*"

"*Quid enim miserius misero non miserente se ipso et flente Didonis mortem quae fiebat amando Aeneas, non flente autem mortem suam...?*" *Confessiones*, 1. 13, CSEL 33. 18; ML 32. 670.

Cómo se había sobrenaturalizado, por decirlo así, su romanismo después de su conversión aparece en los últimos capítulos de su vida. ML 32, 58 ss.

A los diecinueve años se había aficionado al *Hortensio*, de Cicerón, libro de filosofía y elocuencia que romanizó aún más su espíritu. Véase, con todo, lo que decía el hermano de Agustín al morir la madre, Santa Mónica, en Italia, y lo que respondía ésta. *Conf.*, 9. 11.

tificación esencial, a la que ellos se resistían tenazmente porque era la rectificación de un concepto de vida política nacional e internacional que habían ido grabando en sus almas muchos siglos de gloria y de poder.

El anciano obispo de Hipona había encontrado muchos años antes nuevos puntos de vista para contemplar con una mirada de conjunto la vida humana individual y social y para apreciar su valor metahistórico. Roma pasaba porque pasa todo. Sus labios pronunciaban esta sentencia con amargura—¡él también amaba a Roma!—, buscando en ella consuelo; pero sus palabras no eran un nuevo desengaño. Unos veinticinco años antes [8] había expresado un pensamiento semejante en el prefacio de la *Ciudad de Dios:*

"Nam scio quibus viribus opus sit ut persuadeatur superbiis quanta sit virtus humilitatis, quo fit ut omnia terrena cácumina temporali movilitate nutantia, non humano usurpato fastu, sed divina gratia donata celsitudo transcendat" [9].

Y todo el tratado *De Civitate Dei* en su primera idea no fué sino el esfuerzo de una inteligencia poderosa iluminada por la luz de lo alto para dar una explicación filosófica y teológica a aquel gran acontecimiento de la ruina política del Imperio.

Sus contemporáneos los romanos daban una explicación teológica pagana: el enojo de los dioses por la implantación del cristianismo. Los dioses, que habían sido celosos protectores del Imperio, al verse arrojados de éste por la nueva religión, lo entregaban a los bárbaros.

San Agustín toma la pluma para refutar esta explicación. En el mismo saqueo de Roma encuentra un hecho que es todo un símbolo: los bárbaros, cumpliendo las órdenes de Alarico, habían respetado las vidas de los habitantes de Roma que se habían acogido a los lugares sagrados de los cristianos, entre ellos a las basílicas de San Pedro y San Pablo [10]. San Agustín les echa en cara con santa indignación su ingratitud para con la religión cristiana [11].

---

[8] El tratado *De Civitate Dei* lo empezó probablemente en 413, y lo continuó por varios años con intervalos más o menos largos. V. NEBREDA, o. c., 1. 1; y PORTALIE, *S. I., Augustin* en Vacant DTC 1, c. 2.290.

[9] *De Civ. Dei,* prefacio CSEL 40.3; ML 41.13.

[10] Así lo refiere también OROSIO en sus *Historiarum adversus paganos, libri VII,* en el cap. 40, CSEL 5. 548, s.; ML 31. 1165. En el mismo lugar consigna el historiador hechos notables acaecidos por aquellos días de la invasión y saqueo de Roma, que revelan el respeto y reverencia que los invasores tenían hacia la religión cristiana y cómo se aprovecharon de ello los gentiles para defender sus vidas y haciendas.

[11] "*... quos vides petulanter et procaciter insultare servis Christi, sunt in eis plurimi qui illum interitum clademque non evasissent nisi servos Christi se esse finxissent.*" *De Civ. Dei,* 1.1 CSEL 40.5 (al fin) ML 41.15.

Pero la refutación completa pedía la demostración de la falsedad de los dioses y la demostración de la verdad del Dios de los cristianos. El santo hace la demostración en los primeros libros de su obra [12] por argumentos sacados de la misma historia política de Roma y de otras sociedades políticas. No era el enojo de los dioses la causa de la ruina del Imperio como no había sido su protección la causa de su grandeza. Aquella protección en que creían los idólatras no había bastado a salvar a Troya de su destrucción, ni a Grecia de sus derrotas, ni a Roma de todas las calamidades que en todos los tiempos había padecido. Júpiter, y la Fortuna, y los Penates con todos los demás dioses y diosecillos en quienes creían los gentiles, eran ficciones de la imaginación humana descarriada y a veces representaciones de vicios nefandos. Tampoco había que buscar la explicación de lo que pasaba en el mundo, en el Hado, que admitían los estoicos o los supersticiosos, los cuales, burlándose de los dioses, admitían una fuerza misteriosa a la que pretendían ganar con sus vanas observaciones [13].

Hay una verdadera causa, que los idólatras desconocen, de todos los acontecimientos que tienen lugar en el mundo: la voluntad providente del único y verdadero Dios en quien creen los cristianos.

San Agustín no entra en el estudio de la naturaleza del Dios verdadero; pero en los libros 9 y 10 expone la doctrina del culto latréutico, que no se ha de tributar ni a los demonios ni a los ángeles, porque el influjo y la participación que unos y otros tienen en los sucesos del mundo es el que Dios les permite o les delega para sus altos fines.

Así acaba lo que podemos considerar como la primera parte del tratado *De Civitate Dei*, escrita toda ella en un tono polémico y apologético.

Ahora bien: ¿Qué relación tiene la sociedad política con el verdadero Dios? ¿Cuál es la obligación de su reconocimiento en cuanto tal sociedad política? ¿Cuáles las obligaciones en relación con el culto que al verdadero Dios se debe? De ello había de tratar precisamente al enjuiciar a Roma como sociedad política.

Porque quedaba el problema que a todos inquietaba y por el que había surgido la controversia: la interpretación filosóficoteológica de aquella disolución política. "La providencia de Dios"—decía San Agustín—. Pero cabía preguntar (y fué el Santo Doctor quien se lo preguntó a sí mismo) si le era dado a los hombres sondear reveren-

[12] Los diez primeros libros del tratado *De Civitate Dei*.
[13] *De Civ. Dei*, 1.5 CSEL 40.209; ML 41.141 y ss.

cialmente las razones de la Providencia divina. Es sumamente humano elevar, en los períodos de grandes crisis, una mirada interrogadora al cielo como pidiendo una explicación: "¿Por qué Dios permite esto?" "¿Qué pretende Dios con estas cosas?"

Lo que sucedió es que Agustín, colocado ya ante la cuestión, quiso abarcar con una mirada sencilla todos los caminos que la providencia de Dios ha trazado a la historia del mundo; quiso hallar una idea que fuera la clave de interpretación general de todos los acontecimientos que tienen lugar en el Universo por obra de los seres intelectuales (ángeles, demonios, hombres). Ante esta preocupación, el hecho de la grandeza y la ruina política de Roma pasa a tener para él un interés parcial y secundario [14]; más aún: quizá no obtiene el santo en este lugar una explicación adecuada [15]. Lo que a él le interesaba era la filosofía de toda la historia de la Humanidad.

La ley que rige el desarrollo de ésta la formula San Agustín en el capítulo 18 del libro 14: "Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam, scilicet, amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui."

Y la historia de la Humanidad se reduce a la vida y a las relaciones que forzosamente han de tener entre sí las dos ciudades, así como la vida de cada hombre en el campo de su conciencia se reduce a la lucha de los dos amores, de esos dos mismos amores que fuera fundan las dos ciudades [16].

Estas dos ciudades arquetipos, una del bien y otra del mal, pueden tener y de hecho tienen concreciones o ejemplados históricos. Ellas en sí son reales, viven, se organizan, actúan; pero son universales y espirituales. ¿Pueden darse concreciones o imitaciones reducidas de

---

[14] El capítulo 32, último del libro 10, acaba con estas palabras: "*Quapropter in decem istis libris etsi minus quam nonnullorum de nobis expectabat intentio, tamen quorumdam studio, quantum verus Deus et Dominus adiuvare dignatus est, satisfecimus refutando contradictiones impiorum, qui conditori sanctae civitatis, de qua disputare instituimus, deos suos preferunt.*" CSEL 40.510; ML 41.316. Véase también DTC 1., c.

[15] De aquí que esta cuestión, a pesar de haber sido la que le movió, al menos ocasionalmente (véase la cita que precede en la nota anterior), a escribir el tratado *De Civitate Dei*, ocupe en él tan poco espacio. Si se quitan aquellos párrafos de la primera parte que tienen un carácter de disputa con los gentiles romanos, de la segunda parte (libros 11 a 22), que es sin duda la más genial y en la que desarrolla el principio de las dos ciudades y su realización en el mundo, al estudio de Roma sólo se dedican los capítulos 21, 22, 23, 24, 25 y 26 del libro, y eso para hacer principalmente unas concordancias entre la historia de Roma y la del pueblo hebreo y de otros pueblos.

[16] Por eso las *Confesiones* son la descripción de la lucha de los principios de las dos ciudades en la conciencia de un hombre, y el tratado *De la Ciudad de Dios* la proyección de los dos amores en la vida política y social.

las mismas que consistan precisamente en ciudades particulares de determinado tipo jurídico? Más aún: ¿pueden darse sociedades políticas que sean ciudades del mal amor? ¿Fué una de ellas el Imperio romano? Y en el caso de que se den, ¿realizan verdaderamente la noción de sociedad política?

El problema del agustinismo político, no en cuanto a la realidad histórica que haya tenido o no en la Europa de la Edad Media, sino en cuanto que haya sido o no haya sido concebido y propugnado por San Agustín, tiene tres facetas de extensión diferente. La primera es la más universal y sólo en un sentido muy amplio se refiere al agustinismo político. Es la relativa a la unión que liga a los justos que viven en la tierra con los bienaventurados y con los ángeles frente a los pecadores, los condenados y los demonios. La segunda faceta, la relativa a los fieles que viven en la tierra, conocen y acatan al verdadero Dios y, conocida la revelación, a su enviado Jesucristo Dios y hombre y se hallan unidos entre sí por la caridad cristiana y por vínculos jurídicos y políticos en alianza frente a la gentilidad. A esta faceta responde la idea de la Cristiandad de la Edad Media. La tercera faceta, que es la que plantea la cuestión del agustinismo político en sentido estricto, es la de si hay sociedades políticas que sean ciudades del buen amor porque reconocen al Dios verdadero, acatan y cumplen su santa Ley y sirven a Jesucristo y están en comunión con su Iglesia, y si, por el contrario, hay sociedades del amor malo que no conocen ni reconocen al Dios verdadero. Esta cuestión se concreta más en la pregunta sobre si estas ciudades del amor malo son estricta y perfectamente sociedades políticas o Estados, o, por el contrario, les falta algo esencial, v. gr.: la justicia, para ser Estados en el sentido propio de la palabra , y sólo por extensión o por insuficiencia de vocablos o por bien de paz y para evitar mayores males se las designa con este nombre y en cierto modo se les concede la consideración de sociedades perfectas en el orden político.

San Agustín en la primera parte, dedicada a refutar la interpretación que los romanos idólatras daban a la ruina del Imperio, había prometido plantear la cuestión de si Roma había sido alguna vez un verdadero Estado. El tema era de interés trascendental porque las razones que adujera en pro o en contra podrían tener un valor universal y podrían muy bien servir para juzgar de la autenticidad de las demás presuntas sociedades políticas y para formular una teoría del Estado. En la segunda parte de la obra *De Civitate Dei,* cuando está

haciendo a la historia de los pueblos la aplicación de la teoría de las dos ciudades, plantea la cuestión, encuadrándola en el marco de las ideas jurídicas y políticas de los pensadores romanos.

B) *Marco teórico-jurídico: la idea de las dos sociedades y la terminología romana jurídico-política.*

El agustinismo político está determinado por la relación de los conceptos *Estado, pueblo, bien común, justicia, acatamiento y obediencia al verdadero Dios.*

La idea de lo que en la terminología política moderna se llama *Estado*, se expresaba entre los jurisconsultos y políticos latinos por las palabras "civitas" y "respublica". San Agustín, en el mencionado pasaje del capítulo 18 del libro 14, en que formula la teoría de los dos amores fundadores de las ciudades, y en el mismo título de su inmortal tratado, usa la palabra "civitas"; cuando quiere enjuiciar a Roma como sociedad política, usa la palabra "respublica", que es la definida por Cicerón en un pasaje que San Agustín utiliza como base de su argumentación.

En realidad, la idea expresada por ambas palabras es, con diferencia de puros matices, la misma, y ésta ha sido una de las causas de que los intérpretes del pensamiento agustiniano pensaran justamente que en la mente de San Agustín estaban trabadas la teoría filosófico-histórica de las dos ciudades y la filosófico-jurídica de la autenticidad de la "respublica".

En efecto, aunque la palabra latina "civitas" se traduce ordinariamente en las lenguas modernas por la palabra "ciudad", el sentido es distinto, porque para nosotros ciudad es un conjunto de viviendas y edificios reunidos cuyos habitantes forman un núcleo de población, parte solamente de la total del Estado; pero San Agustín toma la palabra en la acepción romana dicha, que significa el Estado mismo, la sociedad que se extiende por muchas y diversas *urbes* y regiones. Por lo tanto, cuando habla de la "Civitas Dei" y "Civitas diaboli" o cuando dice: "fecerunt duas civitates amores duo", piensa en una entidad o persona espiritual o —como hoy dicen los filósofos del derecho jurídica, compleja en sus elementos, en sus medios, en sus actividades; piensa en una sociedad formalmente tal, en un Estado.

Por lo tanto, si tradujéramos fielmente la idea de San Agustín, diríamos, según la acepción hoy vigente de las palabras: "La Sociedad

de Dios": "dos amores fundaron dos sociedades", etc. Esta misma idea es la que brilla en su mente cuando en el prefacio de su obra escribe: "*la gloriosísima ciudad* (sociedad) *de Dios, sea en el curso de estos tiempos en que camina entre impíos...*". Y en el capítulo 32 del libro 10: "Deinceps itaque, ut in primo libro polliciti sumus de duarum civitatum, *quas* in hoc saeculo *perplexas* diximus *invicemque permixtas* exortu et procursu et debitis finibus, quod docendum arbitror, quantum divinitus adiuvabor expediam", y más claramente aún en el capítulo 38, donde tratando de las cualidades de una y otra sociedad dice: "*Illa* (la sociedad terrenal) IN PRINCIPIBUS *eius vel in eis* QUAS SUBIUGAT NATIONIBUS, DOMINANDI LIBIDO DOMINATUR; *in hac* (en la sociedad celestial) SERVIUNT INVICEM *in caritate et praepositi consulendo et* SUBDITI *obtemperando*." Este apetito de dominar pueblos, del cual habla también en el prefacio ("... *unde etiam de* TERRENA CIVITATE, *quae cum* DOMINARI APPETIT, ETSI POPULI SERVIANT, IPSA, *ei dominandi libido dominatur*"), es propio de una sociedad política [17].

Los escritores de ascética han expresado el pensamiento de San Agustín hablando de los dos Reinos: del "Reino de Cristo", del "Reino de Satanás", inspirándose también en la manera de hablar de la Sagrada Escritura. San Agustín usa también esta palabra muchas ve-

[17] Esta es también la interpretación que da HERTLING en su obra *Augustin* (V. DTC 1.2290).

Certeramente FUSTEL DE COULANGES, desarrollando su teoría del origen religioso de la sociedad política, dice en el capítulo IV del libro III de *La Cité Antique*: "*Cité et ville n'étaient pas des mots synonimes chez las anciens. La cité était la association religieuse et* politique *des familles et des tribus, la ville était la* lieu *de reunion, le domicile et surtout le sanctuaire de cette association.*

Il ne faudrait pas nous faire des villes anciennes l'idée que nous donent celles que nous voyons s'élever de jours.

On batit quelque maisons; c'est un village; insensiblement le nombre de maisons s'accroit; c'est una ville, et nous finissons s'il a lieu, par l'entourer d'un fossé et d'une muraille.

Una ville, chez les anciens, ne se formait par le longue, par le lent accroissement du nombre des hommes et des construtions. On fondait una ville d'un seul coup tout entier en un jour.

A esta idea de la fundación de una ciudad, *asociación religiosa y política*, no por un agregado de edificios, sino por un acto deliberado, se ajusta la expresión de San Agustín: "*Dos amores fundaron dos ciudades*" (sociedades).

El mismo FUSTEL DE COULANGES, hablando de la absorción del individuo por el Estado pone de relieve el carácter político de la *civitas*, que es una sociedad religiosa, pero también política: "*La cité avait été fondée sur une religion et constituée comme una Eglise. De là sa force, de là, aussi, son omnipotence, et l'empire absolu qu'elle exerçait sur ses membres. Dans una société établi sur de tels principes la liberté individuelle ne pouvait pas exister. Le citoyen était soumis en toutes choses et sans nulle reserve a la cité; il lui appartinait tout entier. La religion qu'avait enfanté l'Etat et l'Etat qui entretenait la religion, se soutenaient: ces deux puissances associées et confondues formaient une puissance presque surhumaine à la quelle l'ame et le corp étaient également asservis*", o. c., lib. III, chap. XVIII.

ces en sus obras, ya aduciendo frases bíblicas, ya por cuenta propia. Este vocablo ciertamente refleja mejor que la palabra "ciudad", según la acepción que hoy tienen una y otra, la idea y el hecho de las dos grandes fuerzas del bien y del mal que luchan en la tierra con sus respectivos elementos, con sus principios, sus leyes y hasta su organización. Pero en la concepción de San Agustín estaba influyendo la realidad política de Roma, ella está presente ante su espíritu en los diez primeros libros del tratado; ella le inspira las descripciones del apetito de dominar a los demás pueblos; de ella es de la que en concreto va a preguntar si es Estado o no, aunque las razones que dé puedan ser elevadas a principios universales. Y Roma no era un reino. La palabra "reino" en la Edad Antigua y en la Edad Media hacía pensar en una relación patrimonial o muy semejante a ella entre el gobernante de la sociedad política, el Rey, y la sociedad, el reino. La leyenda sobre el destronamiento de Tarquino el Soberbio había desacreditado ante el pueblo este espíritu paternal y de gran familia nacional [18] para substituirlo por el de conjunto de fuerzas e intereses. En Grecia y en Roma no dominó el concepto patrimonial del Estado, al menos en teoría, y por eso, para significar éste, se preferían las palabras πόλις, *civitas* y ***respublica*** [19].

La palabra "respublica", escogida por Cicerón par definir el Estado en el pasaje que San Agustín utiliza para juzgar a Roma como sociedad política, había evolucionado en su significación sin perder los primitivos sentidos, pero adquiriendo otros. Primitivamente el interés o conjunto de intereses de la "civitas" es la *res publica*. Está constituida por las cosas (v gr.: el *ager publicus)* y derechos comunes y públicos, es decir, que pertenecen a todos o a la persona jurídica como tal y distinta de cada uno. Con el tiempo el adjetivo y el sustantivo se unen

[18] Una manera simplista de considerar estas cuestiones de filosofía del derecho público, demasiado sutiles para el liberalismo superficial de uno u otro tipo, juzga que el carácter patrimonial inherente al gobierno monárquico es injusto y nocivo para la sociedad; pero véase el estudio tan perspicaz que hace del tema D. José Pemán en su obra *Cartas a un escéptico en materia de formas de gobierno*, donde pondera con verdadera maestría los pros y los contras de que en los que rigen a la nación a través de la historia haya este espíritu paternal que la tradición, la educación y la sangre confieren.

[19] Decimos en teoría, porque de hecho, como suele suceder, los que alcanzaron el poder usaron de él con espíritu patrimonial viciado, es decir, con partidismo y personalismo. En Roma aparece ya este espíritu con la implantación de los triunviratos y se agrava durante el Imperio. Diocleciano dividió a su gusto el Imperio en cuatro Prefecturas, y los Emperadores y Césares que las regentaban estaban íntimamente ligados entre sí por vínculos de parentesco. Más tarde, en la época cristiana, el emperador Teodosio lo dividió entre sus hijos Arcadio y Honorio, dando al uno el Oriente y al otro el Occidente, con lo que se echaba la semilla para las secesiones y para los cismas posteriores.

formando una palabra sustantivada "respublica", y el concepto se espiritualiza significando el bien común, lo que conviene a la sociedad, lo que es de utilidad pública, sea en el orden material, sea en el jurídico, sea en el espiritual [20]. Esta idea de bondad o conveniencia para la "civitas" y para los ciudadanos es importante en la definición de Cicerón y en el razonamiento de San Agustín. Por último, el concepto se personaliza y representa ya la misma sociedad política, la "civitas", el Estado. En este sentido es en el que más se usa por Cicerón y por sus contemporáneos [21].

No obstante, pueden apreciarse algunos matices diferenciales procedentes acaso del primitivo significado de los vocablos. La palabra "civitas" tiene un matiz más espiritualista e idealizante; la "respublica" lleva consigo una connotación a lo material, a lo político, jurídico y

---

[20] Difícil será encontrar en las obras de Cicerón el uso de la palabra *república* en un sentido claramente primitivo significador de las cosas o bienes materiales de la sociedad. A la idea de *utilidad pública* se acercan frases como éstas: *"Nos autem, viri fortes, satisfacere reipublicae videmur, si istius furorem ac tela vitemus" (Oratio prima in Catilinam,* Lmr, 10, 388); *"Omnes qui alterum, iudices, nullis impulsi inimicitiis, nulla privatim laesi iniuria, nullo praemio adducti in iudicium, reipublicae causa, vocant... (Oratio in C. Verrem, de re frumentaria,* Lmr, 9, 15).

[21] Véanse algunos ejemplos bien expresivos: *"An vir amplissimus P. Scipio, pontifex maximus Tib. Gracchum mediocriter labefactantem statum reipublicae, privatus interfecit; Catilinam vero orbem terrae caede, atque incendiis vastare cupientem, nos consules perferemus?" (Ciceronis O. 1.ª in Cat.,* Lmr, 1, 381). *"... caeteri senes Fabricii, Curii, Coruncanii cum rempublicam consilio et auctoritate defendebant nihil agebant?" (De senectute,* Lmr, 19, 447). A veces parece insinuarse el significado de nación: *"Castra sunt in Italia contra rempublicam in Etruriae faucibus collocata" Oratio* 1.ª *in Cat.,* Lmr, 19, 447).

La palabra "status", que aparece en dos de los lugares citados y en otros de Cicerón y de sus contemporáneos, no se empleaba para designar la sociedad política. En los lugares citados tiene el sentido corriente o el de tranquilidad y orden. En la terminología jurídica romana la palabra "status" pertenecía más bien al derecho privado. El "status" de que hablaban los sabinianos y proculeyanos era una condición social y jurídica de derecho civil, aunque con efectos en la esfera del derecho público. Todos los súbditos del Imperio se dividían en las dos grandes categorías de *sui iuris,* no sometidos a ninguna potestad en el orden civil, y, *alieni iuris,* como los hijos, las mujeres, los colonos y los esclavos; pero los libres, según su menor o mayor capacidad jurídica, se agrupaban en los tres estados, *status libertatis, status civitatis, status familiae,* siendo éstos los optimates, porque además de la libertad y de la ciudadanía, tenían la calidad de proceder de una familia agnaticia. Claro es que estas instituciones tuvieron su evolución, y por influjo del cristianismo experimentaron un cambio substancial, como se ve comparando las obras de Justiniano *Pandectas, Digesto, Instituciones* con las colecciones de leyes anteriores al cristianismo.

Lo cierto es que la palabra "Estado", aplicada a la sociedad política, se generaliza por obra de los tratadistas de Derecho Político de los últimos siglos.

Con todo, en el mismo Cicerón se halla alguna expresión en que se acerca a este sentido: *"Quum autem penes unum est omnium summa rerum, regem illum vocamus, et regnum eius reipublicae statum" (De Republica,* Lmr, 18, 161).

Los escolásticos han preferido usar el término *"societas civilis"*; los modernos emplean a veces el término *"Status"*. Los tratadistas españoles modernos que escriben en español usan las palabras *"Sociedad política"* y *"Estado"*.

coactivo. Por eso a San Agustín le cuadraba más usar el nombre de ciudad como sugeridor de la unión de las mentes y voluntades, para referirse a la universal unión de todos los servidores de Dios y a la sociedad que formaban frente a ella todos los enemigos. Puede añadirse a esto el influjo de la Sagrada Escritura, particularmente del Apocalipsis de San Juan, que en el capítulo 21 habla de la Ciudad de la Jerusalén celestial que bajaba del cielo como esposa adornada para su esposo [22]. La Ciudad de Dios, según la concepción agustiniana, comprende en el tiempo y en la eternidad todo lo que ha sido fundado por el amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo.

En cambio, la palabra "respublica", por su referencia, según Cicerón, y el uso que de ella hacían juristas y políticos, a la justicia y al derecho, resultaba más eficaz para proponer una teoría sobre el Estado [23].

Una evolución también expansiva, semejante a la de la palabra "respublica", había tenido el vocablo "Imperium". En tiempo de la monarquía significaba el poder eminente, casi absoluto del Rey, jefe supremo en el orden político, militar y religioso. Cuando se establece el Consulado, las facultades del Rey pasaron a los dos Cónsules, menos las de índole sacerdotal. Aquéllos tuvieron por igual el *imperium* o poder supremo en la paz y en la guerra. Cuando las facultades de los Cónsules se descentralizan en numerosas y diversas magistraturas, éstas se dividen en mayores y menores, según su importancia y dignidad. Los que ejercían las primeras gozaban del *imperium;* los magistrados menores sólo tenían la *potestas* [24]. En tiempos de Cicerón, *Imperium* significa ya no sólo el poder o facultad política suprema según la or-

---

[22] En los sermones y tratados de ascética se encuentra frecuentemente hasta el siglo pasado, en que empieza a hacerse más raro su uso, la frase *"república cristiana"* aplicada a toda la cristiandad.

[23] Esta misma diferencia de matices se ve en el uso que de una y otra palabra hicieron los escritores católicos para aplicarla a la Iglesia. Como la palabra *"república"* sugiere primordialmente la idea del elemento jurídico y de relación social, la expresión *"república cristiana"* nos hace pensar en la *"Cristiandad"*, es decir, en la Iglesia en la tierra, viviendo su vida de paso en este mundo con sus problemas, sus dificultades, sus enemigos y con las relaciones ora puramente espirituales, ora también sociales y jurídicas de sus miembros entre sí. El nombre de república no se aplica a la Iglesia triunfante; no se dice *"la república celestial"*. En cambio, la palabra *"Ciudad"* tiene ese sabor de espiritualidad y de máxima universalidad—lo temporal y lo eterno—que aparece en el Apocalipsis y que acentuó San Agustín.

[24] La *potestas* era la facultad administrativa, dentro de los límites del propio cargo, para la aplicación de las leyes existentes, y que podía ser general o especial para ciertos asuntos" *(Introducción histórica al estudio de las Instituciones de Derecho Romano,* por D. Esteban Jiménez, catedrático de la asignatura en la Universidad de Salamanca (Salamanca, 1912), 10.

ganización del Estado romano, sino también el conjunto de pueblos sometidos a Roma.

El segundo elemento importante en la cuestión del agustinismo político es el *pueblo*.

Aunque San Agustín en los textos que han dado origen al agustinismo político utiliza para argüir a los romanos la palabra "pueblo" en la acepción en la que los políticos y juristas la usaban, es claro que para una doctrina del Estado cristiana no podía tener el sentido restringido que le daba el espíritu nacional romano. El pueblo era solamente la porción selecta de la masa de población romana. En sus orígenes estaba constituído por los descendientes de los primeros habitantes funadores de la Urbe, de la *Roma quadrata*. Aunque con el tiempo esta consideración se extendió por virtud de ficciones de derecho a otros elementos, en teoría el pueblo estaba constituído por los que descendían de los *ingenuos* o patricios primitivos. Del pueblo salían los que habían de desempeñar las magistraturas y los que formaban parte del Senado; el pueblo organizado en tribus, curias o decurias era de derecho un verdadero poder político, especialmente en la función legislativa; al pueblo se le consideró, con eficacia mayor o menor en la práctica, como poseedor originario y transmisor del poder a los que desempeñaban las funciones públicas y la palabra "pueblo" entraba en frases y definiciones como: "*Senatus populusque romanus*", "*lex est quod populus romanus iubet atque constituit*" o "*quod populus romanus, senatorio magistratu interrogante, veluti consule, constituebat*". El "*populus romanus*" fué durante muchos siglos cosa entera y radicalmente distinta de la plebe *(plebs)* y siempre de la clase de los esclavos. La plebe en un principio estaba formada por los que se instalaron en las cercanías de la urbe para mantener relaciones de hecho con los romanos mediante el comercio, el trabajo servil para utilidad de los mismos, por los emigrantes procedentes de otras tribus, quizá por los esclavos manumitidos o libertos. Aunque en los primeros tiempos no tenían derechos en el orden político, los que se les reconocía en el orden del derecho privado eran el mínimum que correspondía a los que eran libres y no sujetos a esclavitud; la fuerza que les dió el número les adquirió gradualmente una organización política cada vez más poderosa con sus representantes propios, como los tribunos de la plebe, su intervención en la vida política, sus asambleas y, con el tiempo, su acceso hasta las más elevadas magistraturas [25].

La clase de los esclavos no pertenecía ni aun a la plebe. Estaba

[25] JIMÉNEZ, o. c. pp. 14, 37, 55.

formada por los prisioneros de guerra, los que por deudas habían sido entregados al servicio del acreedor o habían sido vendidos como siervos para con el precio resarcirle, por los que habían sido condenados a la esclavitud por graves delitos y por los que eran esclavos de nacimiento por haber nacido de padres esclavos. En la idea que tenían los juristas y políticos romanos de lo que era el Estado y el pueblo no podía caber la de que los esclavos fueran de derecho beneficiarios y mucho menos participantes de la vida política. No eran "*Populus*". Los estoicos de la última época, movidos por su innegable humanitarismo, en el que muy bien pudo influir la doctrina y la vida de los cristianos, hicieron ambiente para que se suavizara el trato de los esclavos y aun lograron algunas leyes para defender la vida e integridad de los mismos contra los abusos y violencias de los señores.

San Agustín tenía una noción y una doctrina mucho más elevadas y perfectas de lo que era el Estado y el pueblo y de lo que uno y otro comprendían; pero no se pone a desarrollar sus ideas cristianas y su sistema de Derecho político como contrapuestos a los de los filósofos gentiles. Prefiere demostrar la contradicción en que se hallan las ideas rectas que en la filosofía política de los romanos se profesaban con la realidad de la vida política de Roma.

Otro concepto esencial en esa filosofía era el de *justicia*. No es necesario hacer sobre él ningún comentario, porque en lo substancial la doctrina de la mayor parte de las escuelas filosóficas gentiles grecorromanas fué juzgada recta y aun incorporada por los filósofos y teólogos cristianos al pensamiento de la Iglesia. En efecto, la filosofía moral de Aristóteles y las ideas de Etica política de los diálogos de Platón restauradas por la Academia, constituían lo substancial de la formación intelectual de la mayor parte de los hombres públicos de Roma. Asimismo la doctrina de las cuatro virtudes que llamamos cardinales, reiterada con verdadera predilección por los filósofos de la escuela estoica, informaba las disertaciones, los discursos y la vida pública de los hombres más acreditados por la rectitud de su conducta y la prudencia en la dirección de los negocios del Estado.

Lo único importante que se ha de notar al comparar la filosofía romana sobre la justicia con la ideología de San Agustín, es que éste, para juzgar de la autenticidad de la república romana, afirmará que en la justicia del Estado es componente esencial el reconocimiento del verdadero Dios y la obediencia a sus preceptos, y que, por lo mismo, donde no se dan ese reconocimiento y esa obediencia no se da integra-

mente la justicia. El principio es fecundo en consecuencias, como veremos más adelante.

Algo muy parecido se puede decir del otro elemento esencial en el concepto de *respublica* que propugnaba la filosofía política romana; del elemento *utilidad pública* o *bien común*. Este concepto había servido de criterio a Aristóteles para hacer la distinción y clasificación de formas puras y formas impuras de gobierno. La diferencia entre ambos grupos está en que la persona física o la persona jurídica que detenta el poder lo ejerza en provecho propio o en beneficio de toda la sociedad, del pueblo, o sea para utilidad pública, para defensa y fomento del bien común. Los juristas romanos, y en concreto Cicerón en los pasajes que San Agustín escoge para su argumentación, consideraban este fin de utilidad pública o bien común como especificativo de la *respublica*, del Estado, San Agustín argüirá que no puede darse utilidad pública donde los hombres encuentran impedimentos o estorbos para la consecución de su felicidad eterna, como sucede en el Estado que no reconoce al verdadero Dios y no cumple sus preceptos. La afirmación tal como aquí la expresamos es un poco vaga. El precisarla es lo que implica la interpretación del agustinismo político.

Por último, los elementos *reconocimiento del verdadero Dios* y *obediencia a su Ley*, precisamente como contenido de la justicia y del bien de los ciudadanos, son la aportación de San Agustín a la cuestión del concepto de Estado y son los que específicamente plantean el problema del agustinismo político.

C) *Marco doctrinal: filosofía del Estado y filosofía de la Historia según los pensadores romanos.*

a) *A través de una definición ciceroniana.*

En la gran revista que San Agustín pasa a la conducta de las criaturas racionales (ángeles, demonios, hombres) y a lo que ellas han producido, para discernir a cuál de las dos ciudades (la de Dios o la del diablo) pertenecen, tiene por fuerza que enfrentarse con Roma en los diversos y sucesivos períodos monárquico, consular e imperial de su historia.

Ya hemos dicho más arriba que en la segunda parte de su tratado, en la que desarrolla el principio de las dos ciudades, su realización en el tiempo y su consumación en la eternidad, el hecho de la grandeza y de la ruina del Imperio no tiene la categoría de problema principal

como lo tenía en la primera parte, dedicada a la polémica con los gentiles. Pero no se podía prescindir por completo de él: su importancia histórica requería un lugar en la serie de los grandes acontecimientos [26].

En la primera parte se había detenido largamente en demostrar la falsedad, monstruosidad y estolidez de las creencias religiosas gentílicas; aquí reduce toda la crítica y todos los juicios que podían emitirse acerca del pueblo romano a una sola cuestión: "¿Ha merecido Roma alguna vez el nombre de república?" "¿Ha sido en algún período de su historia una verdadera sociedad civil?"

Para pronunciar su sentencia San Agustín no abandona la cumbre desde la cual ha venido contemplando el desfile de los ángeles buenos y malos, de los hombres, de las razas y los pueblos. Enjuicia a Roma desde su punto de vista, que es el religioso, el de las relaciones de las criaturas con el Dios verdadero; pero, controversista sagaz y certero, desarrolla su argumento partiendo de una definición de "república" formulada por un hombre que para los romanos había sido uno de los más sabios y prudentes que había producido Italia: Cicerón [27].

En el capítulo 21 del libro 19 de *La Ciudad de Dios* plantea la cuestión: "*An secundum definitiones Scipionis, quae in dialogo Ciceronis sunt, unquam fuerit romana respublica*" [28]. Estas definiciones que Cicerón pone en labios de Escipión el Africano en los diálogos, divididos en varios libros, *De Republica*, las había reseñado San Agustín en el capítulo 21 del libro segundo de *La Ciudad de Dios* y en él y por medio de ellas había prometido juzgar a Roma como república. Este juicio es el pronunciado en el capítulo 21 del libro 19 [29].

El *De Republica* de Cicerón no ha llegado a nosotros sino de una manera muy fragmentaria e incompleta, con muchas lagunas y quizá

[26] El universalismo de las ideas y de los sentimientos es una nota que se acusa viva y luminosamente en la gran síntesis filosófico-histórica que San Agustín explana en la segunda parte de su tratado (libros 11 a 22). Sus preocupaciones son aún más trascendentales, ultraterrenas y metahistóricas que en la primera parte. El siente aquí la solidaridad con los ángeles, con los bienaventurados y con los fieles de la Ciudad de Dios más que con los ciudadanos del Imperio que se derrumba.

[27] Si se lee aislado el capítulo 21 del libro 19 ocurre la duda de si San Agustín, considerando demasiado atrevido el afirmar que Roma nunca ha sido digna de ser llamada sociedad política por sus crímenes y su corrupción, se escuda para hacerlo más libremente en la definición de Marco Tulio. Tal es el miramiento con que procede y la insistencia con que dice apoyarse en la definición ciceroniana. Pero al considerar la claridad y energía con que censura al pueblo romano y a su historia en los diez primeros libros, y particularmente en el segundo, se ve que el apelar a la definición de Cicerón para argüir contra los romanos es el hábil recurso de un polemista.

[28] ML 41, 648-649; CSEL 40, 408 y ss.

[29] *De Civ. Dei*, lib. 2, cap. 21: "*Quae sententia fuerit Ciceronis de Romana republica*", ML 41, 66-69; CSEL 40, 88 y ss.

con no pocas interpolaciones. Lo que de él existe ha sido cuidadosamente recogido por Leclerc y publicado en un volumen, que forma el número 18 de la *Bibliotheca Classica Latina sive Collectio Auctorum Classicorum Latinorum*, editada por Nicolás Lemaire en París a principios del siglo pasado.

Está escrita la obra en forma dialogada y en un estilo que tiene, naturalmente, muchas afinidades y semejanzas con el del tratado *De Senectute*, aunque la homogeneidad de la materia quizá la haga menos amena. Se tratan en ella muchas e importantes cuestiones de filosofía del derecho público, del arte de gobernar, de la moral política. La originalidad de las ideas no es grande. Cicerón recoge la herencia de los filósofos griegos, particularmente de Platón, Aristóteles y los estoicos; pero en general sus principios pueden ser admitidos en buena ética. Señala como elemento esencial de la sociedad civil al pueblo que no es la mera multitud de hombres: "*non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*" [30],

Tratando del origen de la sociedad, dice que ésta nace de la natural inclinación del hombre a la convivencia con sus semejantes más que de la impotencia individual y la consiguiente necesidad de ayuda, en lo que sigue a Epicuro y se aparta de la doctrina que Platón expone en el libro de la *República*: "*Eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillitas, quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio: non est enim singulare, nec solivagum genus hoc*" [31].

Describe el proceso de la formación de la sociedad:

"Hi coetus igitur hac, de qua exposui, causa constituerunt; quam quum locis manuque sepissent, eiusmodi coniumtionem tectorum opidum, vel urbem appellaverunt, delubris distinctam, spatiisque communibus. Omnis ergo popu-

[30] Cic. *De Republica*. Lmr, vol. 18, pp. 158-159.

[31] Cic. *De Republica*. Lmr, vol. 18, pp. 158-159. Todos los grandes filósofos de la antigüedad tenían por verdad inconcusa la sociabilidad natural del hombre, aunque la fundaban unos en unas razones y otros en otras, todas en general admisibles en la historia cristiana. Platón en el segundo libro de la *Republica*, hace arrancar la sociabilidad del hombre de su impotencia individual que necesita el concurso y la ayuda de los demás hombres para satisfacer sus necesidades; pero en el tratado de las Leyes la pone en el odio a la soledad o aislamiento. Lactancio, en el tratado *De Opificiis*, cap. IV, la funda en la debilidad de cada hombre aislado. Aristóteles partía del principio de que el hombre es *animal político*.

Los tratadistas posteriores recogieron esta doctrina y la amplificaron, prefiriendo unos unos argumentos y otros otros. Un compendio de casi todos ellos lo hizo el gran Francisco de Vitoria en sus famosas *Relecciones*.

Los tratadistas de Derecho Natural protestantes Hugo Brocio (que la fundaba en la debilidad del hombre), Puffendorf y la gloriosa escuela de los juristas escolásticos españoles Suárez, Molina, Soto, recogen la misma doctrina con las mismas razones.

lus, qui est tails coetus multitudinis qualem exposusi [32], omnis civitas quae est constitutio populi, omnis respubl'ca quae, ut dixi, populi res est, consilio quodam regenda est ut diuturna sit [33].

No soslaya Cicerón el tema del régimen o forma de gobierno por que se ha de regir la sociedad política. Lo arduo y difícil del problema se echa de ver en la copia de razones que Escipión aduce en favor y en contra de cada una. Cicerón da vida y carácter real al diálogo haciendo que uno de los personajes, Lelio, urja e inste a Escipión para que éste diga cuál de las formas le parece mejor. Cicerón no hace aquí sino recoger la doctrina de Aristóteles, que pone en boca de Escipión el Africano. Cicerón, o más bien Aristóteles, hablan en el diálogo por boca de Escipión. Este, en los capítulos 30, 32 y siguientes, parece inclinarse a la democracia o gobierno en que la suma de la potestad y su ejercicio esté en manos de la multitud *penes multitudinem*. Se le ofrece como un ideal el que el pueblo sepa gobernarse a sí mismo. Pero acaba por reconocer que esto en la práctica es muy difícil y se decide por la forma mixta en que se combinen el poder supremo de un rey con el concurso de los optimates y la intervención del pueblo.

Pero Lelio no se da por satisfecho, y concediendo que un tal régimen sería el mejor, pide que Escipión manifieste su opinión sobre cada uno de los tres considerado por separado. Escipión se pronuncia por la monarquía, apoyándose en el ejemplo de la monarquía divina y en el de la monarquía familiar. Con todo quiere poner de nuevo de relieve la ventaja de la combinación de las tres formas y acaba en el capítulo 45: "*Quod ita cum sit, tribus primis generibus longe praestat, mea sententia, regium: regio autem ipsi praestabit id quod sit aequatum et temperatum ex tribus optimis rerum publicarum modis. Placet enim esse quidam in republica praestans et regale; esse aliud auctoritate principum partum; esse quasdam res servatas iudicio voluntatique multitudinis*" [34].

El criterio para juzgar de la bondad o malicia de un régimen, de sus ventajas o desventajas, es la justicia y la utilidad común, porque es la utilidad común y la justicia lo esencial en la sociedad política, lo que hace que la república (sociedad política) sea república y sin lo cual

---

[32] Habla Escipión el Africano, que es en el diálogo el principal interlocutor y el que propone la doctrina.

[33] Cic. *De Republica*. Lmr 18, 161.

[34] Cic. *De Republica*. Lmr 18, 205-206.

ni puede existir ni propiamente es república. Cicerón pone en labios del Africano las definiciones que luego ha de usar San Agustín para juzgar si Roma ha sido alguna vez república: *"Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi; populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* [35].

b) *De Salustio a San Agustín.*

Antes de emitir su juicio, San Agustín prepara el camino con las opiniones de los mismos autores clásicos latinos. En tiempo de Cicerón, en aquella inflación de gloria y de poder que había experimentado el Estado romano por las conquistas de los generales, se observaban las lacras de una gran descomposición moral y, con ellas, los síntomas de una próxima decadencia política. La guerra civil, ocasionada por la ambición, había hecho su aparición. Los generales que habían dilatado las fronteras del Imperio, al volver a la Urbe llenos de soberbia se encontraban con otros generales que también se habían cubierto de gloria y venían con las mismas ambiciones. Y brotaban las intrigas, las conspiraciones y las luchas. Cicerón, enemigo de la tiranía y amante de un régimen en que imperara la equidad y el respeto a la ley, se dolía de este estado de cosas. El, orador el más grande de su época, pero a la vez varón consular, se preciaba tanto o más de ser buen gobernante que de ser elocuente. Véanse las catilinarias y las verrinas. El gobernante no es para él un hombre menos grande que el orador, y si había ponderado como uno de los mayores deleites el tener ante sí a la multitud pendiente de su palabra, en el libro primero del tratado *De Republica* había escrito: *Quae est enim istorum oratio tam exquisita quae sit anteponenda bene constitutae civitati publico iure et moribus? Equidem quemadmodum urbes magnas atque imperiosas, ut apellat Ennius, viculis et castellis praeferendas puto, sic eos qui his urbibus consilio atque auctoritate praesunt...* [36].

Por otra parte, él en un estado de lucha no podía prosperar; los emperadores concentraban en sí todos los poderes, haciendo caso omiso del Senado y de los comicios y sometiéndolos a su capricho... Por eso vuelve sus ojos al pasado. En el áureo tratado *De Senectute*, en el que Marco Tulio expone sus ideas por boca del anciano ecuánime y

[35] Cic. *De Republica*, lib. I, cap. 35. Lmr. 18, 158-160.
[36] Cic. *De Republica*, lib. I, c. 1.

apacible Catón, manifiesta la nostalgia que le causa la memoria de los primeros tiempos de Roma, en que las costumbres eran sanas y los gobernantes austeros. Lo mismo hace en el tratado *De Republica*. En el libro segundo, al hacer un resumen de la historia del pueblo romano [37], describe con cariño aquellos remotos tiempos y aun propone como ejemplos de rectitud y prudencia y como glorias de la patria las cosas que San Agustín, apoyándose en la propia definición ciceroniana de justicia y de república, ha de vituperar como iniquidades y vergüenzas.

Es en el mismo libro segundo donde Escipión, amplificando la definición y aplicándola a las tres formas de gobierno, dice que cuando el Rey y los primates y el pueblo son injustos no sólo es viciosa o está viciada la república, sino que ni es siquiera república. ¡Esta es la premisa mayor que Cicerón [38] presta a San Agustín para juzgar que nunca ha sido Roma república!

Aún más: es el mismo Cicerón, hablando no ya en figura de Escipión, sino por sí mismo—"suo sermone loquens", subraya San Agustín—, el que afirma que Roma ya no es república. Con estas ideas empezaba, según San Agustín, el libro 5 del tratado *De Republica*.

Decimos según San Agustín porque este fragmento de la obra de Cicerón lo conocemos precisamente por habérnoslo transmitido el propio San Agustín en el capítulo 21 del libro 2 de *La Ciudad de Dios* [39]:

Nostra vero aetas—escribía Cicerón—cum rempublicam sicut picturam accepisse egregiam, sed evanescentem vetustate, non modo eam coloribus iisdem, quibus fuerat, renovare neglexit; sed ne id quidem curavit, ut formam saltem eius et extrema tanquam lineamenta servaret. Quid enim manet ex antiquis mo-

---

[37] Cic. *De Republica*, lib. 2. Lmr. 18, 219.

[38] He aquí cómo reseña San Agustín el juicio de Escipión: *Cum vero iniustus est rex, quem tyrannum, more graeco, appellavit Scipio; aut iniusti optimates, quorum consensum dixit esse factionem; aut iniustus ipse populus, qui nomen usitatum non reperit, nisi ut etiam ipsum tyrannum vocaret: non iam vitiosam, sicut pridie fuerat disputatum; sed sicut ratio ex illis definitionibus connexa docuisset, omnino nullan esse rempublicam, quoniam non esset res populi, cum tyrannum eam factiove capesseret; nec ipse populus iam populus esset, si esset iniustus, quoniam non esset multitudo iuris consensu et utilitatis communione sociata, sicut populus fuerat definitus.*

[39] El tratado *De Republica*, tal como aparece publicado por LECLERC en la *Bibliotheca Classica* de Nicolás Lemaire, lo había editado unos años antes Enrique Moser utilizando el hallazgo de esta obra por Angel Mai. Leclerc enriquece la edición con fragmentos entresacados de las obras de otros escritores de la antigüedad pagana y cristiana que transcriben fragmentos de la obra. (Véase el prefacio del editor en la colección de Lemaire). El fragmento con que empieza el libro 5 está tomado precisamente de San Agustín, que parece haberlo copiado literalmente de la obra de Cicerón en el cap. 21 del lib. 2 del tratado *De Civ. Dei*. La fidelidad de la cita se deduce de la que se advierte en otras que hace de la misma obra de Cicerón, las cuales pueden comprobarse por los códices y por las citas de otros autores.

ribus, quibus ille dixit rem stare Romanam, quos ita oblivione obsoletos videmus, ut non modo non colantur, sed etiam ignorantur? Mores enim ipsi interierunt virorum penuria, cuius tanti mali non modo reddenda ratio nobis, sed etiam tanquam reis capitis quodammodo dicenda causa est. Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rempublicam verbo retinemus; reipsa iam pridem amisimus" [40].

San Agustín le toma la palabra. Los vicios han hecho que la república perdiera su prístina belleza y hasta dejara de ser república... Pero ¿cuándo tuvo el pueblo romano las virtudes que Cicerón requería en los gobernantes, en la aristocracia, en la misma multitud para que existiera la república? San Agustín se dirige a la historia: "*Quid de moribus romanorum, aut metu compresis, aut securitate resolutis, Sallustii prodat historia*" se titula el capítulo 18 del libro de *La Ciudad de Dios*.

Es a Salustio a quien apela San Agustín para sacar el sustrato de la Historia de Roma. Salustio no había escrito su historia *De Coniuratione Catilinae* con fines conminatorios como otros historiadores del tiempo de las invasiones de los bárbaros. Salustio tiene en los primeros capítulos de esta obra grandes elogios para el pueblo romano [41]. Eran, según él, los romanos de tal condición que "ius bonumque apud esos non legibus magis quam natura valebat". San Agustín recoge estos elogios y sobre todo esta frase que ha de esgrimir con ironía no exenta de indignación y de amargura. Porque es el mismo historiador romano, como antes Cicerón, el que hablando de los tiempos siguientes a la deposición de Tarquino el Soberbio y de los interregnos de las guerras púnicas y de las luchas sociales y de las conspiraciones y de las guerras civiles y de las proscripciones... vitupera acremente a los romanos por sus crímenes y por sus vicios. Hablando en el capítulo 5 de la perversidad y de la ambición de Catilina escribe [42]:

"Incitabant praeterea (la ambición y la perversidad de Catilina) corrupti

---

[40] *De Civ. Dei*, lib. II, cap. 31. ML 68, CSEL.

[41] Las obras de Cayo Crispo Salustio recogidas en una edición crítica enriquecida con numerosos comentarios, han sido publicadas por Burnouf, formando parte (el volumen 82) de la colección de Lmr tantas veces citada. Burnouf usa casi exclusivamente, o exclusivamente, los códices parisienses.

Crispo Salustio, en los primeros capítulos de la obra *De Coniuratione Catilinae*, después de ponderar las dificultades que tiene la tarea de escribir una historia verídica, hace un retrato de las cualidades físicas, intelectuales y morales de Catilina y, por último, traza el marco histórico de los sucesos que va a narrar, y para ello comienza describiendo lo que la leyenda decía de la fundación de Roma y ponderando las virtudes del pueblo romano. (*C. Crispi Sallusti Opera Omnia colectore Burnouf; Bibliotheca Classica Latina*... Lmr, vol. 82.).

[42] Lm, 82, 15.

civitatis mores, quos pessuma ac diversa inter se mala, luxuriae atque avaritia vaxabant. Res ipsa hortari videtur, quoniam de moribus civitatis tempus admonuit, supra repetere, ac paucis instituta maiorum domo militiaeque, quomodo rempublicam habuerint, quantamque reliquerint, *atque paulatim immutata, ex pulcherrima pessuma ac flagitiosissuma facta sit, dissere.*"

San Agustín llama la atención de sus lectores sobre estas últimas palabras [43]; pondera que el propio Salustio afirma que los romanos sólo remitían en sus vicios y en sus liviandades ante la angustia de las guerras púnicas hasta el punto de que Nasica no se decidiera a destruir a Cartago para que la maldad de los romanos tuviera este freno, y transcribe las palabras con que el historiador hace el resumen de la época de las guerras civiles: "*Ex quo tempore maiorum mores non paulatim, ut antea, sed torrentis modo praecipitati; adeo iuventus luxu atque avaritia corrupta, ut merito dicatur genitos esse qui neque ipsi habere possent res familiares, neque alios pati*" [44]. Y añade San Agustín: "*Dicit deinde plura Salustius de Syllae vitiis caeteraque foeditate reipublicae; et alii scriptores in haec consentiunt, quamvis eloquio multum impari.*"

Salustio había ensalzado los tiempos que siguieron al destronamiento de Tarquino el Soberbio; pero poco después de haber hecho estos elogios tiene que narrar, como historiador imparcial, las injusticias contra vidas y haciendas y los delitos de todas clases que los romanos entre sí y como particulares y contra los pueblos limítrofes como colectividad habían cometido. San Agustín hace ver la contradicción en que el historiador incurre. Sólo queda una época que parece salvarse de las censuras de Cicerón y de Salustio: la de la fundación de Roma y los tiempos inmediatamente subsiguientes; pero el santo doctor, recordando irónicamente la frase de Salustio "*ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat*", escribe el capítulo 17 del libro 2 de *La Ciudad de Dios* bajo este título: "*De Raptu Sabinarum, aliisque iniquitatibus quae in civitate Romana etiam laudatis viguere temporibus*" [45].

Completada, pues, la inducción a través de toda la historia del pueblo romano y teniendo presentes las definiciones de Cicerón, podía ya preguntarse cuándo Roma había merecido los honores de ser llamada y reconocida verdadera sociedad política.

[43] *De Civ. Dei*, lib. 2, cap. 18.
[44] Quiere decir que despilfarraban los bienes propios y robaban los ajenos.
[45] ML 41, 62. CSEL 40, 81.

II.—Contenido y análisis de los textos.

A) *El problema.*

El problema más interesante y trascendental que plantea el capítulo 21 del libro 19 de *La Ciudad de Dios* no es el juicio que le mereciera a San Agustín el pueblo romano a lo largo de su historia, sino el concepto de sociedad política que aquí parece formular San Agustín. El propone la cuestión solamente respecto de Roma: "*An secundum definitiones Scipionis quae in dialogo Ciceronis sunt, unquam fuerit Romana respublica*" [46]. La respuesta, como se adivina, ha de ser negativa; pero es de tal trascendencia por las razones en que la funda que, según ellas, pocas sociedades de las conocidas como sociedades políticas o Estados lo serían en realidad. El, a simple vista, no se sale de las definiciones de Cicerón: es, como dijimos más arriba [47], el arguyente hábil, rápido y certero que envuelve al adversario en su propio razonamiento: "Quapropter nunc est locus, ut quam potero breviter ac dilucide, quod in secundo huius operis libro me demostraturus esse promissi secundum definitiones, quibus apud Ciceronem utitur Scipio in libris *De Republica*, numquam rempublicam fuisse romanam."

Cuatro son las ideas que toma de las definiciones de Cicerón para empezar su argumentación:

La idea de pueblo.

La idea de derecho.

La idea de justicia.

La idea de utilidad pública y privada.

Cicerón había hecho decir a Escipión en los diálogos que el pueblo es la multitud; pero no agrupada de cualquier modo—"coetus non quoquo modo congregatus"—, sino por un acuerdo de derecho y por una común utilidad. San Agustín reseña la definición y arguye:

"*Breviter enim rempublicam definit* (Escipión) *esse rem populi.*"

"*Quae definitio si vera est, numquam fuit Romana respublica.*"

"*Quia nunquam fuit res populi; quam definitionem voluit esse reipublicae.*"

"*Populi enim esse definivit coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum.*"

---

[46] *De Civ. Dei*, 19, 21. ML 41, 648. CSEL 40, 408.

[47] Pág. 16, nota 27.

Nunca hubo república porque nunca hubo bien del pueblo; nunca hubo bien del pueblo porque verdaderamente nunca hubo pueblo; nunca hubo pueblo porque éste, según el mismo Escipión, no se da sino por un acuerdo de derecho, y para procurar una utilidad común y, según San Agustín, ese derecho y esa utilidad común han faltado siempre en la sociedad romana.

El santo doctor se fija primeramente en el elemento derecho; de la utilidad trata al fin del capítulo y más brevemente. La idea de derecho es el segundo paso en su razonamiento:

"Quod enim iure fit profecto iuste fit: quos autem fit iniuste, nec iure fieri potest. Non enim iura dicenda sunt vel putanda iniqua hominum constituta: cum illud etiam ipsi ius esse dicant, quod de iustitiae fonte manaverit..."

"Quo circa ubi non est vera iustitia, iuris consensu societus coetus hominum non potest esse;

"et ideo nec populus, iuxta illam Scipionis vel Ciceronis definitionem;

"et si non populus, nec res populi; sed qualiscumque multitudinis quae populi nomine digna non est."

Y fluye la conclusión:

"Ac per hoc, si res publica res populi est, et populus non est qui consensus non sociatus est iuris, non est autem ius ubi nulla iustitia est. procul dubio colligitur, ubi iustitia non est, non esse rempublicam."

Los términos empleados hasta aquí por San Agustín son los mismos de Cicerón; las expresiones son también idénticas o poco menos: San Agustín insiste una y otra vez en que está discurriendo según las definiciones de Cicerón. Una sola palabra hay que tiene un sentido o, mejor dicho, un alcance distintos en Cicerón y en San Agustín: *justicia*. El alcance en que toma esta palabra es la base de su concepto de república y lo que le valdrá para negar el que Roma lo haya sido nunca. Veámoslo:

"Iustitia porro ea virtus est quae sua cuique distribuit."

Tampoco en esta definición hay nada notable. Así definían también la justicia los filósofos y juristas paganos. Del derecho romano se decía que se fundaba en tres principios: *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*. Pero he aquí el alcance en que San Agustín toma la justicia necesaria para que exista la sociedad política:

"Quae igitur iustitia est hominis, quae ipsum hominem Deo vero tollit, et inmundis daemonibus subdit? Hoccine est cuique distribuere? An qui fundum aufert ei a quo emptus est, et tradit ei qui nihil in eo habet iuris, iniustus est, et qui se ipsum aufert dominanti Deo, a quo factus est, et malignis servit spiritibus, iustus est?"

Trata aquí, como se ve, de la injusticia que cada hombre comete sustrayéndose al dominio de Dios. Pero esta injusticia, según lo que dice un poco más adelante, vicia a todo el cuerpo social si toda o la mayoría de los hombres que lo componen incurre en ella. En efecto, unas líneas más abajo escribe: "Serviens autem Deo animus, recte imperat corpori inque ipso animo, ratio Domino Deo subdita, recte imperat libidini vitiisque caeteris. Quapropter ubi homo Deo non servit, quid in eo putandum est esse iustitiae; quandoquidem Deo non serviens, nullo modo potest iuste animus corpori, aut humana ratio vitiis imperare? Y viene a continuación la gran negación: *"Et si in homine tali non est ulla iustitia, procul dubio neque in hominum coetu, qui ex hominibus talibus constat. Non est hic ergo iuris ille consensus, qui hominum multitudinem populum facit, cuius res dicitur esse respublica."* Por último, unas líneas más alelante emite casi con las mismas palabras la misma sentencia: *"... quod de iure consensu diximus, satis esse arbitror, unde appareat per hanc definitionem non esse populum cuius respublica dicatur, in quo iustitia non est".*

Había dicho Salustio, hablando de la corrupción de algunas épocas, que la república romana "ex pulcherrima" se había hecho "pessuma ac flagitiosissuma"; Cicerón, hablando de su tiempo, que ya no era república; San Agustín, después de haber catalogado en el libro 2 de *La Ciudad de Dios* las injusticias y los vicios que los historiadores y moralistas romanos gentiles reconocían y lamentaban, señala una corrupción y un desorden y una injusticia que es la raíz de todas las demás: el que el hombre *"se ipsum aufert dominanti Deo, a quo factus est, et malignis servit spiritibus..." "Hoccine est cuique sua distribuere?"*

La idea de la utilidad común sólo de paso la toca. En los diálogos *De Republica* se había discutido si la grandeza de las repúblicas se había de fundar sobre la injusticia o sobre la justicia. Los que sostenían lo primero traían el ejemplo de la sumisión de los vencidos y de los esclavos, que con ser una grave injusticia del hombre para con el hombre, era necesarísima y muy útil a la república. Pero Escipión (representación, en los diálogos, de Cicerón) afirmaba que la república sin justicia no puede existir, y suelta la dificultad diciendo que la sumisión y sujeción

es útil para los malhechores, a quienes con esto se les quita la libertad de hacer el mal. A esta razón tan fútil se podía responder diciendo que no eran sólo los malhechores los oprimidos; pero San Agustín no se detiene en esto, que para el caso no interesa. El toma esta razón para acusar a Roma de que en ella los hombres se privaban de la utilidad de servir a Dios: "Plane hoc exemplo satis eductum est quibusdam esse utilem servitutem; et Deo quidem ut serviatur utile esse omnibus. Serviens autem Deo, recte imperat corpori, inque ipso animo ratio Domino Deo subdita, recte imperat libidini vitiisque caeteris" (ejemplo que se había puesto también en la disputa de los diálogos).

Y unas líneas más abajo, volviendo al tema de la utilidad, dice: "Nam de utile quid dicam, cuius etiam communione sociatus coetus hominum, sicut se habet ista definitio, populus nuncupatur? Quamvis si diligenter attendas, nec utilitas sit ulla viventium, qui vivunt impie, sicut vivit omnis qui non servit Deo, servitque daemonibus, tanto magis impiis, quanto magis sibi, cum sint inmundissimi spiritus, tamquam diis sacrificari volunt." Después entra de nuevo en la razón de la justicia en los párrafos que hemos transcrito arriba.

B) *Valor de los textos como expresión de la mente de San Agustín.*

Tal es el concepto que en este capítulo expone San Agustín acerca de la sociedad política [48] y de la justicia en que ha de fundarse que, como se ve, ha de atender primordialmente al reconocimiento y respetos de los derechos de Dios, so pena no sólo de desviar a los hombres de su último fin, sino de dejar de ser esencialmente sociedad política.

Pero este concepto tiene una gran trascendencia, pues conforme a él toda otra sociedad de las llamadas políticas que desconociera los derechos del verdadero Dios, no sólo por la idolatría, sino por cualesquiera otros delitos y pecados de los que San Agustín imputa al pueblo romano o de cualesquiera otras maneras; no sólo públicamente como persona jurídica, sino, lo que es más notable, colectivamente por la perversidad privada de la totalidad o de la mayoría de los ciudadanos, no sería tal sociedad, no sería Estado.

¿Pensaba así San Agustín? ¿Era éste su concepto del Estado? ¿La

[48] El concepto que aquí parece sustentar el santo doctor acerca de la sociedad política, no el que realmente tuviera, que es lo que constituye el problema y lo que discuten los autores.

interpretación del llamado agustinismo político refleja fielmente en este punto el pensamiento de San Agustín? Para negarlo lo primero que ocurre decir es que el Santo afirma que juzga a Roma a través de las definiciones de Cicerón, y que tomando éstas como criterio niega que Roma haya sido nunca sociedad política.

Pero obsérvese que las definiciones de Cicerón alegadas por San Agustín y sacadas ciertamente de su tratado *De Republica*, como hemos probado, son definiciones que dicta el Derecho Natural; son definiciones que han recogido Santo Tomás, Vitoria, Suárez; son definiciones que han pasado a los tratados de Etica católica y escolástica: la justicia es la virtud que da a cada uno lo que le corresponde; el pueblo, elemento material de la sociedad política, no es la mera agregación física de seres humanos, sino la asociación jurídica para la consecución de un fin común honesto; el Estado es una sociedad total, soberana, perfecta, orgánica..., en la que se persigue un fin común en un régimen de justicia... Estas ideas expuestas por Cicerón no podía menos de admitirlas San Agustín. Lo peculiar, por lo tanto, del concepto de Estado que resulta de la crítica que San Agustín hace de la sociedad romana es del propio San Agustín: es la clase de justicia o la relación de justicia que hace entrar como elemento esencial, o al menos como condición *sine qua non* de la sociedad política, o sea el reconocimiento por parte de la sociedad y de sus asociados del verdadero Dios y el cumplimiento de sus preceptos.

No se trata, pues, de la justicia en las relaciones sociales. Respecto de éstas la falta de justicia puede ser tal que engendre una verdadera anarquía en un grado tan extremo que se pueda decir con razón que ha desaparecido la sociedad política y que ésta no existe. Esto es lo que con mucha exageración decía Cicerón de la Roma de su tiempo. Decimos con exageración porque para que una sociedad política deje de existir por corrupción interna, el estado de las cosas tiene que ser tan caótico y, además, tan permanente que no sea posible mucho tiempo la reorganización social. Y esto no sucedía en tiempo de Cicerón y rarísima vez ha sucedido en ningún pueblo, pues es cosa diferente a los estados de traumatismo social y político, v. gr., el de la revolución francesa o el de la revolución española, en que no se da la disolución del Estado, sino solamente la crisis total de sus poderes hasta que por evolución o por reacción brusca y enérgica de las fuerzas nacionales se restablece el equilibrio sobre la base de un orden público y de un régimen de justicia más o menos perfecto o imperfecto.

En realidad San Agustín no negó en absoluto la condición de so-

ciedad política al pueblo romano, como veremos más adelante, ni la hubiera negado a cualquiera otro que, reuniendo las condiciones necesarias para una pacífica convivencia de los asociados, persiguiera los fines comunes generales propios del Estado, aunque no conociera o no quisiera reconocer al verdadero Dios. Mucho menos la negaría en el caso de que el pueblo profesara la verdadera religión natural, aunque la mayor parte de la sociedad viviera perpetua o habitualmente fuera de los Mandamientos de la Ley de Dios.

En efecto: el bien honesto temporal, pretendido en común, bajo una autoridad legítima, por medios naturalmente honestos, bastan para dar ser y hacer lícita una sociedad, aunque sus componentes vivan por lo demás envueltos en los más absurdos errores religiosos y enzarzados en los más abominables pecados, y aunque la misma sociedad, resintiéndose de los extravíos de sus miembros, profese pública y oficialmente una religión falsa y hasta permita y favorezca un culto inmoral: el mínimo de las esencias de una sociedad política tal como subsiste. San Agustín no podía menos de reconocerlo. En cuanto al pueblo romano, en otro lugar de la misma obra *De Civitate Dei* San Agustín afirma que Dios le otorgó el dominio sobre los demás pueblos como premio a las virtudes naturales que en los primeros tiempos había ensalzado y practicado [49].

Pero todo esto no basta para afirmar que tal sociedad era, según la mente de San Agustín, perfecta aun en el orden específico de sociedad política y que por lo mismo el agustinismo político deformaba el pensamiento del Santo Doctor.

Arquillière, en su obra *L'Augustinisme Politique*, defiende calurosamente al Obispo de Hipona de esta interpretación, aduciendo otros lugares del mismo tratado *De Civitate Dei*, en los que afirma que el pueblo romano era verdaderamente "respublica". Con todo, creemos que el juicio que Roma le mereciera a San Agustín como sociedad política no se nos muestra tan patente para que podamos nosotros juzgar con certeza cuál era su opinión y para decidir con toda seguridad que San Agustín no requería la sumisión al verdadero Dios para la perfección del Estado como tal Estado. Y esto es precisamente lo esencial en el agustinismo político, no la signficación que puedan tener tales o cuales hechos históricos.

Más aún: podemos decir que esos textos, por el tono concesivo e indulgente que tienen, prueban en cierto modo lo contrario. Uno de ellos pertenece al capítulo 21 del libro 2, donde expone las definiciones de

---

[49] *De Civ. Dei*, 5, 12. CSEL 40, 232-238. ML 41, 154-158.

Cicerón acerca de "respublica" y "populus". Hemos citado varias veces este pasaje. Pues bien; San Agustín, después de reseñar las definiciones de Cicerón y de alegar la opinión de éste sobre la total corrupción y pérdida de la república romana, dice: "*Secundum probabiliores autem definitiones, pro suo modo quodam respublica fuit... Vera autem iustitia non est, nisi in ea republica cuius conditor rectorque Christus est.*"

Observemos que aquí no afirma que Roma fuese una *respublica* de un modo absoluto, sino *suo modo*, y esto *secundum probabiliores definitiones;* pero, además y sobre todo, se dice que en ella no se daba la verdadera justicia, puesto que ésta sólo se da en la sociedad que ha sido fundada y es regida por Cristo [50].

El otro pasaje es el capítulo 24 del libro 19. Se titula: "*Qua definitione constet populi et reipublicae nuncupationem recte sibi non solum romanos, sed etiam regna alia vindicare.*" En él escribe San Agustín:

"*Si autem non isto* (ciceroniano), *sed alio definiatur modo, velut si dicatur: Populus est caetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi communione sociatus... Secundum istam definitionem nostram romanus populus, populus est; et res eius sine dubitatione respublica... Nec ideo tamen vel ipsum non esse populum, vel eius rem dixerim non esse rempublicam, quandiu manet qualiscumque rationalis multitudinis coetus, rerum quas diligit concordi communione sociatus. Quod autem de isto populo et de ista republica dixi, hoc de Atheniensium vel quorumcumque Greacorum, hoc de Ægipptiorum...*" [51]

Como se ve también por este lugar, para dar a Roma y a los pueblos gentiles el nombre de república, tiene que modificar la definición de Cicerón de pueblo y república, suprimiendo de ellas las ideas de derecho y de justicia.

Pero ¿de qué derecho y de qué justicia trata aquí San Agustín? La frase que pone a continuación de las palabras trascritas no deja lugar a dudas:

"*Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus obedienti sibi, ut sacrificium non offerat, nisi tantummodo sibi, et per hoc in illa et animus corpori, ratio vitiis recte ac fideliter imperet, caret iustitiae veritate.*"

---

[50] Se podrá argüir que aquí se refiere a la Iglesia; pero habría que sacar la consecuencia exorbitante de que no admite la justicia verdadera en ningún Estado o de que no reconoce la existencia de ningún verdadero Estado, de ninguna verdadera y auténtica "respublica". Más bien podemos pensar que esta concepción es aplicable al mundo cristiano medieval, a la Cristiandad.

[51] CSEL 40, 419 s. ML 41, 655 s.

Añádase a esto que para conceder a esos pueblos el nombre y consideración de república tiene que formular el fin justificativo de las mismas con no poca vaguedad e imprecisión, bien opuesta a la exactitud que ha de tener el fin que especifica toda sociedad, y muy particular el que ha de especificar a la sociedad política. "*Populus*—dice—*est coetus multitudini rationalis, rerum quas diligit concordi communione sociatus.*" Y que el fin de estas repúblicas no tiene la solidez y la fijeza de la verdadera y perfecta justicia, sino que queda en cierto modo a merced de las aficiones y caprichos de los que las componen: "*profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit*".

Para el mismo fin de salvar la denominación y consideración de Estado y de pueblo en esas multitudines organizadas que no reconocen ni obedecen al verdadero Dios, tiene que dar ya a la noción de pueblo o Estado una gran elasticidad:

"*Quaecumque tamen diligat, si coetus est multitudinis non pecorum, sed rationalium creatorum, et eorum quae diligit concordi communione sociatus est, non absurde populus nuncupatur... Secundum istam definitionem nostram romanus populus, populus est; et res eius sine dubitatione respublica.*"

Aquí no se habla de honestidad y justicia como fin del pueblo o Estado, ni de la utilidad o bien común en el elevado sentido con que al hacer la definición pura se hablaba. Por los textos citados, San Agustín parece no reconocerlas en los pueblos y sociedades que no reconocen al verdadero Dios. Concede que son pueblo y sociedad política *(respublica)*; pero modificando sobre estas cosas las definiciones de Cicerón, eliminando las ideas de derecho, de justicia, de bien de los hombres, que no existen donde no se hace justicia con Dios, ni se reconocen sus derechos, ni se le busca como el bien supremo del hombre.

Esto es lo que da el análisis textual y contextual de los pasajes originarios del agustinismo político. El pensamiento político moderno, sobre todo el ortodoxo, tiene empeño en traer a San Agustín a su sentencia; pero corre el peligro de interpretarle según su propio gusto y según las influencias que el ambiente moderno ejerce en todos los que vivimos rodeados por él. El ambiente en que vivía San Agustín cuando la Iglesia marchaba con paso firme hacia la conquista espiritual del mundo para empapar toda su vida de espíritu cristiano; el ambiente de la alta Edad Media; el del siglo XIII, siglo de los reyes santos, siglo de las Cruzadas, siglo de Santo Tomás; el del período postridentino en la Iglesia católica, no tenían la atmósfera que hoy respiramos y de cuyas influencias es difícil librarse del todo.

No se olvide que en política desde Maquiavelo, en Filosofía desde los escépticos del Renacimiento, en Sociología desde el siglo XVIII, el naturalismo ha invadido toda la vida. El naturalismo y el terrenalismo.

San Agustín, Santo Tomás, Suárez, distinguían perfectamente el orden natural y el sobrenatural, el fin de la Iglesia y el fin del Estado. Pero no los divorciaban.

Para San Agustín, el hombre busca en la sociedad política, en la "respublica", completar su persona en el orden natural y ayudarse de los demás hombres en la consecución del conjunto de bienes naturales. Este es el fin del Estado. Pero respecto del individuo, que es el que tiene que salvarse, que es el que ha de ser bienaventurado conociendo, amando, gozando a Dios, aquellos fines temporales son medios para este fin último. Si, pues, el Estado impide la consecución por el individuo de la eterna bienaventuranza, ya se aparta de su fin de una manera que a veces puede ser radical y esencial. Y si esto sucede, si la sociedad no persigue su fin, en eso mismo carece de justificación, deja de ser lo que debe ser... ¿No estamos ya en camino de una interpretación de los textos de San Agustín como la que se atribuye al agustinismo político?

Quizá el problema de conocer la mente de San Agustín es cuestión de precisión de conceptos.

III.—Conclusión.

En el llamado agustinismo político hay que distinguir los hechos políticos históricos y la Filosofía del Derecho Público Nacional e Internacional.

En la interpretación de los primeros y en el calificarlos de agustinismo político, aun dándose en torno de ellos afirmaciones explícitas de aquellos tiempos, hay que proceder con gran cautela si se han de evitar generalizaciones poco fundadas. El agustinismo como hecho político es un aspecto del problema de la Cristiandad que a su vez es sumamente complejo y difícil de definir por la multitud de elementos que lo determinan. Tres grandes fuerzas constituyeron aquella gran realidad: el romanismo, el germanismo y el catolicismo. La caracterización de la Cristiandad está en acertar a descubrir y acertar a declarar la parte que correspondió a cada una de esas fuerzas concurrentes.

El agustinismo como concepto de la vida política nacional e internacional, es decir, como Filosofía del Derecho Público, procede innega-

blemente de un modo o de otro de San Agustín. Para decidir si refleja fielmente el pensamiento del Santo sobre la teoría del Estado o si lo entiende mal y lo deforma, importa ante todo conocer con exactitud ese pensamiento.

Y el primer paso en tal empresa es analizar directamente los textos de donde el agustinismo procede.

Era lo que únicamente pretendíamos hacer en estas páginas.

SALVADOR CUESTA, S. I.

PROFESOR DE FILOSOFIA Y DERECHO EN LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

UNAMUNO EN "ESTAFETA LITERARIA" NUMERO 11

Don Miguel muerto sigue eternizando en sí la lucha póstuma por la inmortalidad. A la vez que su cuerpo, iba a desaparecer de entre nosotros su espíritu, auguraban los unos en tono mayor. Para los otros, la especie impresa en la mentalidad española por el fuerte espíritu de don Miguel iba a revivir de continuo, haciéndonos memorias del paradójico maestro. Hoy se lucha en torno a Unamuno, y Unamuno mismo parece batirse en supremas batallas por perdurar en la mente de España.

Las dos páginas que *Estafeta Literaria,* núm. 11, dedica a D. Miguel son un momento de la batalla. En la una escuchamos de nuevo los ecos de su alma conservados cuidadosamente, como en arcas de madera incorruptible, en cinco cartas dirigidas por él a *Azorín.* En la otra son espíritus selectos de hoy, de entre los unos y los otros, que pronuncian sentencia sobre el sentido histórico de su obra y de su persona.

A éstos se les han dirigido tres preguntas para averiguar si influyó o no en las generaciones que le siguieron, dilucidar hasta qué punto sus gritos de agonía, su preocupación religiosa y su sentimiento de España han llegado a conmover a los que le trataron o leyeron. De no menos interés es, a juicio de quien formula el interrogatorio, conocer qué piensan que quedará mañana de la "ingente obra" de nuestro humanista y cuál de sus facetas les es más grata. Ajustándonos a estas inquietudes se les ha preguntado: 1. ¿Qué influencia ha ejercido Unamuno en la generación de usted?—2. ¿Qué cree que quedará de Unamuno para la posteridad?—3. ¿Qué Unamuno prefiere: el ensayista, el poeta o el novelista?

Los llamados a consulta son éstos: Salvador Lisarrague, Gaspar Gómez de la Serna, Pío Baroja, Gregorio Marañón, José M. Areilza, Luis Ruiz Contreras, Julián Marías, Carlos Alonso del Real.

Sus respuestas difieren, pero hay un punto de conformidad que quiero destacar. A la tercera pregunta responde Marañón: "... El hombre era superior al ensayista, al poeta y al novelista." Y Gómez de la Serna afirma en el número 2 que de Unamuno pasará a la posteridad lo que él mismo hubiera querido que quedase, es decir, "el hombre Unamuno". Según Marías, Unamuno ha influído, sobre todo, como una gran magnitud intelectual y humana, con la que es menester contar; no hay más que un Unamuno, y juzga Marías que lo más entrañable y vivo de la obra de Unamuno, lo más original y a la vez de más valor filosófico son sus novelas, esas novelas que ha llamado él en un sentido muy riguroso personales. "A lo que se me alcanza—dice modestamente Carlos Alonso del Real—, lo mejor de él radicaba en las zonas de su persona más íntimas y menos publicadas." Consiguientemente, de lo que conoce, prefiere con mucho sus cartas, y opina que lo que hay de auténtico en su angustia eso quedará, el recuerdo de su áspera y dramática persona. Y con todos éstos coincide fundamentalmente Luis Ruiz Contreras al terminar sus declaraciones con estas palabras: "Unamuno es un pensador."

"Unamuno ante los unos y los otros", que tal es el encabezamiento de la página, es un hombre, y en esta su hombría estriba su valor supremo, que a Gregorio Marañón, cuando Unamuno venía a su casa de Toledo, hacía decir ante sus hijos: "Acordaos de que habéis visto y conocido a este hombre; cuando seáis hombres os enorgulleceréis de ello, como si hubiérais conocido a Fray Luis de Granada."

El hombre Unamuno explica al ensayista, al poeta, al novelista, y constituye el fondo de todas sus ideas, y sobre todo de su actitud fundamental ante lo temporeo y lo eterno. "Unamuno da la vuelta a todas las ideas—dice *Azorín*—al presentar sus cartas, y Unamuno, si motejado de versátil, conserva del pensar universal un fondo irreductible, un fondo humano, cordialísimo, que lo junta a los otros grandes pensadores que, de trecho en trecho, han ido iluminando la ruta de la Humanidad. ¿Y cuántos de los que le reprochan el ser cambiadizo podrán comprender el adentrarse de Unamuno en la esencia de lo eterno y cósmico, desdeñando las mutables apariencias?"

Es cierto; dentro de Unamuno está la suprema explicación de toda su obra. Unamuno, por ser Unamuno, escribió como escribió, y no pudo, ni quiso, escribir de otro modo. Él mismo adivinó el espanto de sus lectores ante su obra, ante lo trágico de su novela, lo encontrado de sus personajes, y se explicó diciendo que lo sacaba todo de dentro, porque para crear esos sus personajes trágicos o novelescos le bastaba con adentrarse en sí; como todo hombre, según él, llevaba dentro de sí las siete virtudes y sus siete opuestos vicios capitales. Podía sacar de dentro lo mismo al tirano que al esclavo, al criminal que al santo, a Caín que a Abel. Cada personaje es encarnación de una pasión junto con la negación de ella. Por eso las cinco cartas que *Azorín* presenta no ofrecen novedad fuera de lo anecdótico y circunstancial. Es el Unamuno de siempre.

Pero aquí nos sale al encuentro la gran paradoja de Unamuno. El hombre Unamuno es la explicación de toda su obra. Pero el hombre

Unamuno en sí mismo no tiene explicación. Si de Kierkegaard decía él que debía de tener dos almas en su propio cuerpo, porque le parecía sentirlas batirse, de sí mismo dijo mucho más: sentía que su alma, su realidad íntima, era todo un pueblo. Si toda alma es hija de contradicción, lo era la suya propia más que ninguna: alma de filósofo amasada en desenfrenado irracionalismo que en sus adentros combatía con otra literata y culta a la vez que ruda, y con otra nacional a la vez que individualista, y con otra religiosa e impía, un alma que necesitaba hablar, crear y lanzar al mundo engendros, en su conjunto, monstruosos: alma amamantada con absurdos, descubridora empedernida de problemas en el fondo inquieto de la propia realidad, valiente y audaz para presentarse desnuda a la luz pública con un lenguaje de cruda sinceridad y exactitud; alma que vivía de contradicciones, procedía en equilibrio inestable, aborreciendo como su propia negación todo sentido común y abrazando con irresistible impulso lo opuesto, lo descabellado y desprovisto de sentido racional. Alma desesperada como la del Danés, pero con una desesperación que vivía de su mismo desesperar y sentía angustias de muerte con el amanecer de un rayo de esperanza; alma nacida para inquietarse, vivir en perpetua inquietud, y meter la inquietud en cuantos chocaron con él. Su paso por la historia de España ha levantado una polvareda de innumerables problemas en los campos más variados; su persona misma ha quedado envuelta en ella, y siempre resultará Unamuno un problema ante sí mismo.

Esta es la tragedia del unamunismo español. Cuando entusiasmado con su patriarca ha querido coordinar sus diversos méritos y construir una gran personalidad que proponer como modelo a nuestra nueva era ha tropezado con que los diversos elementos estaban en colisión y no era posible darles unidad para obtener un hombre. Dice Areilza: "Muchas páginas de D. Miguel eran un revulsivo de viril españolismo en medio de la general flojera. Pero Unamuno no fué nunca, ni pudo ser, guía y orientador de nuestra generación. ¿Cómo iba a serlo quien hizo de la contradicción y de la paradoja centro de su ideología?" Y Marías: "Unamuno suscitó una fabulosa cantidad de cuestiones e inquietudes acerca de los temas más importantes, y éste fué su mérito; pero no dió medios intelectuales para abordarlas."

Unamuno vivió siempre en lucha consigo mismo, roto su interior, queriendo ser sin ser o no queriendo ser siendo. El mismo dramatismo perdura en el Unamuno póstumo. Está en lucha Unamuno con Unamuno mismo; los diversos aspectos de su obra no pueden coordinarse para darnos un Unamuno humano que pueda ponerse al frente del unamunismo. Sus admiradores tropiezan, quieran o no reconocerlo, con el hombre Unamuno.

J. ITURRIOZ, S. J.

SIGLAS

Al-An	Al-Andalus.
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia.
Ang	Angelicum.
Ant	Antonianum.
ATGran	Archivo Teológico Granadino.
CdD	La Ciudad de Dios.
CT	La Ciencia Tomista.
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
Est (BA)	Estudios (Buenos Aires).
FascBibl	Fascículos de Biblioteca.
Greg	Gregorianum.
RazFe	Razón y Fe.
RevEspTeol	Revista Española de Teología.
RevEspir	Revista de Espiritualidad.
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos.
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología.
RevJav	Revista Javeriana.
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

M. Barbado, O. P. *Introducción a la Psicología experimental.* Edición segunda, aumentada. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1943.—675 págs. de 11 × 18 centímetros.

Nada hay más útil, y aun diríamos necesario, al que pretende saber psicología, que un guía experto que le conduzca por el intrincado laberinto de las investigaciones y teorías psicológicas. El que sin guía se atreva a internarse por el campo de la psicología moderna, bosque inmenso de opiniones tan encontradas y de tan vivas controversias, está expuesto a desorientarse y a no saber qué partido tomar en presencia de los múltiples sistemas, de contornos muchas veces imprecisos y de tendencias y abolengo difíciles de apreciar a primera vista, cuyos autores contienden entre sí no sobre cuestiones secundarias y de poca monta para la psicología, sino aun sobre lo que más fundamental es para toda ciencia, como es lo que se refiere a su objeto y al método de investigarlo.

A este peligro de desorientación están expuestos aun los que por profesión quieren dedicarse de lleno a la psicología, pero mucho más el que es atraído a su estudio por pura curiosidad o por la posibilidad entrevista de sus aplicaciones prácticas a la propia profesión. Desde este punto de vista, interesa en nuestros días la psicología al médico, al jurista, al psiquiatra, al pedagogo, al director de conciencias, al político, al militar, al orador, y, en general, a cualquiera de las múltiples profesiones cuyo ejercicio no puede menos de tener en cuenta las disposiciones psíquicas de las personas con quienes hay que tratar.

Pues bien; todo el que de alguna manera o por cualquier motivo se interese por los estudios psicológicos—en nuestros días son legión los que los miran con simpatía—hallará en la obra del P. Barbado algo así como un Baedeker de la psicología; esto es, por decirlo con las mismas palabras del autor, "una *Introducción general,* que sea a manera de guía del psicólogo-turista, en la cual encuentre mapas topográficos, indicación de itinerarios, señalamiento de peligros y hasta índice de albergues y tiendas acreditadas" (página 15). Con esta guía a la vista pueden recorrerse, sin riesgo de extraviarse, los parajes más recónditos del inmenso campo psicológico.

Un libro de esta envergadura no puede menos de ser útil para todos. Esta es nuestra opinión, en la cual nos permitimos disentir algo de la del autor, que, preguntándose en las primeras líneas de su magnífico libro (página 11) para quiénes puede ser útil una Introducción, contesta que en realidad para muy pocos, y solamente para el escaso número de los que forman el último de los cinco grupos en que clasifica a los que de alguna manera se interesan por la Psicología.

Disentimos del autor, en primer lugar en cuanto afirma la inutilidad de su libro para los del primer grupo, que es el de "los que se dedican en cuerpo y alma a los problemas psicológicos". Porque aun dado que "éstos saben perfectamente a qué atenerse y no han menester de planos para orientarse dentro de su propia casa"—desgraciadamente son muchos los psicólogos profesionales que andan completamente desorientados en psicología—, todavía es un placer para todo psicólogo especialista ver en la obra del P. Barbado, tan claramente expuesto y tan metódicamente sistematizado, todo cuanto se refiere a la psicología, completado con una información bibliográfica copiosísima y de primera mano, así de autores antiguos como de los más recientes (citas hay que se refieren al año 1942), cuyas palabras no pocas veces se citan textualmente y cuyas opiniones se clasifican del modo debido. Tener todo esto reunido en un solo libro, aun dado que se conozca ya, es de suma utilidad para todo el que se dedica por profesión al estudio de la Psicología.

Tampoco es inútil esta Introducción para los del segundo grupo, constituído por los que por sistema nada quieren saber de la ciencia experimental, como son, según frase del autor, "los filósofos-arañas, o sea aquellos pensadores idealistas que urden la tela científica con hilos metafísicos sacados de las entrañas del pensamiento abstracto". Porque aunque estos filósofos "hayan decretado a priori que las ciencias experimentales no pueden existir", si se dignan pasar la vista por las páginas de este libro no podrán menos, si no renuncian al verdadero título de filósofos, de reconocer que el campo del saber psicológico va ensanchándose a medida que va siendo cultivado por el laboreo de la ciencia experimental. (Véase la graciosa refutación de Croce y Gentile en las ps. 481-482.)

Lo mismo puede decirse de los que el autor considera como pertenecientes al tercer grupo, que según él son "ciertos metafísicos, consanguíneos de los precedentes", los cuales, "aunque realistas, sostienen que sólo hace falta un palmo de experiencia vulgar para remontarse a los grandes principios en que se contempla la verdad plenamente y en toda su virtualidad", de tal manera que "sin más bagaje que una media docena de estos principios, montan en el biplano del silogismo y emprenden maravillosas correrías por las regiones del ente y miran con ojos de misericordia a los pobres mortales que andan a pie por los pedregosos caminos de la experimentación, agarrándose al suelo para no caerse".

En esta alegoría parece aludirse, no tal vez sin alguna exageración, a ciertos filósofos escolásticos reacios a lo nuevo por el mero hecho de serlo, que más por rutina y pereza que por convicción o mala voluntad, atienden menos de lo que sería conveniente a las ciencias positivas en sus enseñanzas de filosofía natural, y especialmente de psicología. Dado que haya quienes, en tan exigua base de experiencia, pretendan levantar un gran edificio psicológico,

esta actitud, enteramente incompatible con las prescripciones de la Constitución apostólica "Deus scientiarum Dominus", hallaría su mejor refutación en la obra que reseñamos, en la que se demuestra hasta la evidencia que es y ha sido siempre insostenible ante la ciencia y ante los mismos principios fundamentales de la filosofía escolástica y la manera práctica de proceder de sus mejores representantes, para lo cual basta leer los capítulos VI-IX; XXIII, C, a y g, y el XXV, D.

Más difícil es hacer ver que el P. Barbado no está en lo justo cuando afirma que su obra es inútil para los que describe en el cuarto grupo, realmente muy numeroso, que él llama "de los amigos de la ciencia homeopática, los lectores de folletos y librillos de vulgarización", que se aferran a lo que les dice cualquier libro insubstancial de los muchos que se publican, traducciones muchas veces de obras extranjeras de psicología práctica, de ningún valor científico.

A este grupo de lectores ligeros, "que han encontrado el secreto de saber sin estudiar" y a quienes es imposible convencer de que "su cráneo no es el casco de Minerva", podrían agregarse los que, trastornados por lecturas de propaganda espiritista o teosófica, se muestran sumamente aficionados a lo que ellos llaman Psicología experimental, entendiendo por ello una ciencia misteriosa de fenómenos ocultos y maravillosos, algo así como de magia y encantamiento, e invocan a boca llena la Metapsíquica, en lo mucho que tiene de seudociencia, opuesta a la que ellos llaman ciencia oficial. Un libro de 800 páginas (*Metapsíquica y Espiritismo*, Fax, Madrid, 1932) tenemos publicado en el que creemos haber puesto en evidencia lo anticientífico de esta actitud, y la experiencia nos ha demostrado que raras veces los fanatizados por esa clase de lecturas seudocientíficas y supersticiosas sacan algún provecho de la lectura de libros sólidamente científicos, que les expliquen lo que es y debe ser la Psicología experimental. Hemos de reconocer, pues, que la obra del P. Barbado difícilmente podrá emplearse como recurso terapéutico para hacer entrar en razón a esas mentalidades enfermas. Esto no obstante, todavía nos parece que su lectura puede ser útil, como medio profiláctico, a los que no han caído aún en semejantes aberraciones, si es que se sienten a ellas inclinados.

Por lo demás, el que esta obra sea inútil para los que, por la ligereza y superficialidad de su carácter o por su mentalidad patológicamente supersticiosa están incapacitados para entenderla, no es desdoro alguno para ella, sino su mejor alabanza.

Por lo dicho se ve que si en lo que precede disentimos algo del autor, estamos, sin embargo, enteramente de acuerdo con él cuando se promete que su libro va a ser útil para los del último grupo, al que pertenecen "la escasa minoría de personas sensatas que habiendo oído ponderar los progresos de la nueva ciencia sienten el justificado deseo de ponerse en contacto con ella por medio de tratados serios, concienzudos, imparciales, verdaderamente científicos, donde sin la incertidumbre de generalizaciones prematuras y sin fuegos fatuos de entusiasmos momentáneos, se distinga con ecuánime serenidad lo verdadero de lo verosímil, lo probable de lo hipotético".

Afortunadamente estamos en España relativamente bien surtidos, en la actualidad, de esta clase de libros. La Psicología experimental ha sido impor-

tada a España principalmente por versiones de obras extranjeras. El influjo pernicioso que podían ejercer las obras de escaso mérito científico o de doctrina errónea, como eran generalmente las que fueron publicándose durante los tres primeros lustros de este siglo—literatura por lo menos confusa e incompleta—, ha sido contrarrestado, aparte de las obras originales y de los principales artículos psicológicos de la Enciclopedia Espasa, que no hemos de mencionar aquí, por versiones de obras de mérito que exponen sistemáticamente los principios y los resultados de la nueva ciencia. La Vaissière, Gruender, Gemelli, Lindworky, Fröbes, para no mencionar más que las versiones principales, están en manos de todos los que se dedican de alguna manera a la Psicología, y sin duda alguna estos libros están contribuyendo aun hoy día a un conocimiento de ella científicamente bien orientado.

Mas para comprender todo el alcance de las doctrinas y de los resultados experimentales de la investigación que en estos libros se exponen, es de gran utilidad poder contar con un libro como el del P. Barbado, que "explicando a los profanos deseosos de ilustración cuál es el objeto y la importancia de la psicología empírica, indiquen además cuáles son sus métodos seguros de investigación, los conocimientos previos, las ciencias auxiliares, los autores clásicos y las corrientes de doctrina que se descubren en la nueva ciencia" (p. 15). Esta, por otra parte, de hecho, va siempre impregnada de filosofía. "No parece haber nacido todavía—dice el autor (p. 15)—un psicólogo imparcial que se limite a exponer los hechos, deducir de ellos las leyes y tejer con éstas la tela de la ciencia, sin añadir subrepticiamente sus interpretaciones personales, sus prejuicios de escuela y sus teorías filosóficas, sino que todos son a modo de golondrinas, las cuales para fabricar el nido ponen su propia saliva como aglutinante de los elementos recogidos en el campo."

Por esto el autor, para precisar el significado y el valor de las distintas opiniones, y aun de las distintas definiciones de la Psicología, va mostrando "la urdimbre filosófica, oculta debajo de los complicados arabescos de las numerosas definiciones dadas en los últimos tiempos". Porque está convencido de que sólo "analizando los hilos de éste cañamazo es como se comprende el significado real de las fórmulas", y de que "además es preciso estudiar cómo han sido tejidas y qué cartones se han tenido delante para fabricar los tapices" (p. 90). Por esto también, imitando el método embriológico de los histólogos, trata "de buscar aquella fase embrionaria en que comienzan a delinearse los caracteres de la psicología empírica, describiendo su lenta evolución a través de los tiempos y de las escuelas, hasta llegar al período actual" (p. 91).

A esta parte histórica dedica el autor la mayor parte de su obra, desde el capítulo V al XX, en el que resume las enseñanzas de la Historia. Los restantes hasta el XXV, que es el último, están dedicados a demostrar la legitimidad de la Psicología experimental, su verdadera naturaleza, su sistematización, su división y sus relaciones con las otras ciencias.

Llama la atención del que toma en sus manos este libro el estilo del autor, no sólo por su corrección y claridad diáfana, sino también por cierto humorismo teñido a veces de ironía con el que de cuando en cuando ameniza la exposición de materias, de sí tan áridas; lo cual a primera vista podría parecer menos propio de una obra de carácter tan científico. El autor se da cuenta de ello, y lo justifica diciendo (p. 25): "No habiendo motivo probado para

que los capítulos de un libro de ciencia hayan de ser como las celdas monacales, de paredes lisas y muebles rudos, igualmente colocadas en todos, se ha puesto de vez en cuando una frase risueña o una expresión feliz, flores del pensamiento cortadas al pasar por los jardines de las letras y de las ciencias, que bastan para perfumar una página y quebrar el ritmo soporífero de las opiniones y de los argumentos."

Con lo dicho hasta aquí no hemos pretendido descubrir la existencia de este libro, ni decir nada nuevo para muchos que lo conocen ya por la primera edición publicada en 1928, la cual fué por todos muy apreciada, tal vez más en el extranjero que en España, por razón de las azarosas circunstancias de estos últimos años. Por esto precisamente parece muy oportuno y muy fructuoso, en el actual despertar científico de España, que el Consejo Superior de Investigaciones Científicas haya patrocinado esta segunda edición, aumentada, puesta al día y notablemente mejorada en sus condiciones materiales, que esperamos ha de influir en gran manera en el progreso de los estudios psicológicos y filosóficos.

FERNANDO M. PALMÉS, S. I.

A. D. SERTILLANGES, O. P. *Las fuentes de la creencia en Dios,* Trad. del frances por ANGEL CARBONELL, Pbro. "Edit. Litúrgica Española", Barcelona, 1943.—En 8.°, 442 págs.

Resulta desconsolador, como el autor indica en el prefacio, que se haya hecho necesario el tener que escribir libros para demostrar la existencia de Dios. ¡Como si no bastase abrir los ojos y leer en el libro siempre abierto de la naturaleza y del hombre! Sin embargo, la triste realidad enseña que son no pocos los hombres que no saben leer en ese libro, y para ésos se exponen los argumentos, para enseñarles a reflexionar y a caer en la cuenta de lo que tienen ante los ojos y no ven.

El libro del célebre dominico R. P. Sertillanges que ahora nos ocupa, ya hace años publicado en Francia y por primera vez traducido a nuestra lengua, figura entre los mejores escritos sobre esta materia. Y no es porque los argumestos aducidos sean nuevos, sino por la manera con que están desarrollados, con profundidad, claridad, serenidad, atractivo externo, cualidades que hacen se lean estas páginas con verdadero placer científico y estético. Expone los hechos con toda objetividad, se hace cargo de las objeciones que a cada uno de los argumentos hacen los adversarios, las analiza hasta en sus menores detalles, delimita con toda exactitud el alcance de las pruebas y la finalidad de ellas, lo mismo que el grado de certeza que a cada una debe atribuirse, resumiendo en conclusiones claras el resultado de las premisas ampliamente desarrolladas.

Así vemos con gran regocijo que nos hablan de la existencia de Dios el *testimonio* de todos los pueblos; la necesidad de *explicar el mundo;* el *orden* existente en la creación, imposible sin un ordenador Supremo, creador de la naturaleza; el *origen de la vida,* especialmente del alma humana espiritual; la indigencia que el hombre siente de *protección;* el ansia de *verdad,* y de una manera contundente el *orden moral,* que quedaría falto de apoyo en su esencia, en sus presupuestos y en sus consecuencias si Dios no existiera. *La mis-*

ma sociedad, tanto doméstica como civil, nos lleva de la misma manera derechamente a Dios.

He aquí brevísimamente indicadas las pruebas que encuentran amplio y cumplido desarrollo en las páginas del P. Sertillanges.

La ausencia casi total de citas y la falta de índices de materias y de autores restan algún tanto de valor a este libro de mérito no vulgar no sólo en el terreno de la vulgarización, sino también en el estrictamente científico.

Plácemes merece también el Sr. Carbonell por su trabajo de traducción, felizmente realizado.

I. González, S. I.

Pérez, Quintín: *Nietzsche.* Por la concepción y nacimiento al estudio de la obra. El pensador y el poeta. Establecimientos Cerón, Cádiz. 1943.—En 8.°, 321 págs., 12 ptas.

A un autor no cabe duda que se le puede estudiar de diversas maneras: el P. Quintín, en el libro que presentamos, se ha propuesto estudiar la génesis histórica y psicológica de cada una de las obras de Nietzsche para hacernos ver los elementos que han podido influir en el desarrollo de las ideas que emite, método sumamente laudatorio y en gran manera científico.

Su fin lo ha conseguido el autor sin duda alguna. Muchas de las obras del filósofo alemán, que parecen ininteligibles, después de leer este libro se entienden, gracias a la luz por él proyectada sobre su composición; muchas incógnitas quedan de la misma manera despejadas.

Así parece patente la raíz de la general obscuridad de las obras de Nietzsche; lo mismo que la mezcla de mil cosas dispares cobijadas con frecuencia bajo el mismo título; la inmadurez de muchas de las obras del filósofo alemán, llevado solamente de primeras impresiones. También nos explicamos fácilmente el no raro infantilismo nietzscheano, egocentrista, caprichoso, lo mismo que la desigualdad de estilo, que unas veces es acompasado y armonioso y otras desaliñado y desmandado. Todo esto, así como la forma de aforismos en que casi todas las obras de Nietzsche están compuestas, halla perfecta explicación con la lectura del libro del P. Quintín, pues vemos que el autor de todas esas anomalías que nos sorprenden a primera vista, sufre mal de ojos, y por eso apenas puede leer; sufre mal de cabeza y no puede pensar seguido; sufre mal de entendimiento y es incapaz de hacerse presente los diversos aspectos del conjunto; se deja llevar de las primeras impresiones del momento y traslada al papel todo cuanto siente en el momento de escribir y es fácil, por otra parte, de dejarse dominar por lo que le rodea; viene sufriendo durante casi toda su vida los amagos de lo que por fin dió con él en el manicomio.

Este trabajo del P. Quintín es, sin duda, de un mérito nada vulgar y supone mucho estudio, mucho análisis y mucha comparación. Se toma el autor la abrumadora tarea de ir recorriendo las obras completas de Nietzsche, especialmente la correspondencia y los apuntes privados, para hacernos ver el momento histórico y descubrirnos la disposición de alma del autor en el preciso momento en que va componiendo cada una de sus obras. Para eso le ha sido preciso también consultar abundante bibliografía, sobre todo las obras

capitales que estudian a Nietzsche en alguno de los aspectos que pueden en él considerarse.

Felicitamos al autor sinceramente por esta obra y le pedimos siga orientando al público intelectual español, para librar, especialmente a la juventud universitaria, de los peligros a que puede conducirles la fama del filósofo alemán, a quien el P. Quintín da muestras de conocer tan a fondo.

I. González, S. I.

Batllori, M., S. I.: *Baltasar Masdeu y el Neoescolasticismo italiano*. Barcelona, 1944.—VIII-86 pp.

En este opúsculo ha reunido el autor los artículos publicados en *Analecta Sacra Tarraconensia*, logrando en ellos completar los datos, insuficientes hasta ahora, para trazar la semblanza filosófica del célebre escritor.

El estudio tiene dos partes: la primera está dedicada a la descripción de manuscritos de Masdeu, conservados en Palma de Mallorca y Plasencia. La segunda la constituyen notas críticobiográficas. El fondo más importante de manuscritos de B. Masdeu es sin diputa el de Mallorca, adonde, después de cuarenta y siete años de destierro, venía Masdeu como profesor de Filosofía en 1815. En 1835 debieron de confluir sus escritos a la Biblioteca Provincial, junto con las bibliotecas de los conventos suprimidos. De ellos había dado noticia, pero tan sólo de su existencia, el P. Samuel de Algaida, capuchino en 1934, sin darles la importancia que se merecían, aunque estimados en Italia sobremanera como fuente para la historia de los orígenes del neotomismo. Ninguno de los manuscritos es autógrafo, pero todos ellos tienen correcciones de mano del P. Masdeu. Batllori da cuenta detallada de ellos no solamente de los datos externos indispensables para su identificación, sino aun de su contenido, lo suficiente para seguir el hilo de sus doctrinas filosóficas. Los manuscritos son doce. El primero contiene la Dialéctica y Lógica, llamadas por Masdeu "Rationalis philosophia seu Integra Metaphysica", tiene dos partes, integrando 103 + 67 folios. El 2 es una copia, en general, de la Dialéctica del manuscrito anterior. El 3, a su vez, es copia de la Lógica del primer manuscrito. Los ms. 4, 5 y 6 contienen la Ontología dividida en dos partes: "didáctica" la primera, "disceptatrix" la segunda; la primera, en tres secciones, explica *generaliores entis proprietates, minus generales proprietates entis, entis causas et modos*. La parte segunda, "disceptatrix", en dos secciones, estudia particularmente las doctrinas de Locke y trata de establecer un primer principio filosófico de que pueda deducirse toda la filosofía, negando por fin la posibilidad de hallarlo. El ms. 7 contiene la Teodicea y Cosmología en 295 páginas. El 8, la Psicología, dedicando 290 páginas a la psicología racional y el resto, hasta 326, a la experimental, a la que sigue, finalmente, un apéndice *De anima brutorum*. El 9 contiene la tercera parte de la ética: debía ella comprender dos apéndices, uno sobre la probabilidad y otro sobre la religión, pero de hecho no contiene sino el primero, que también es el contenido de los ms. 10 y 11, guardados en Mallorca, y del 12, guardado en Plasencia (Italia) en la biblioteca privada del culto sacerdote D. Pietro Ballerini.

Nos hemos detenido en dar cuenta algo detallada de los manuscritos descritos minuciosamente por Batllori, porque pueden fácilmente constituir objeto de una investigación interesante para la historia de la filosofía escolástica.

La segunda parte de las notas críticobiográficas estudia progresivamente la formación filosófica de Masdeu y su actividad de profesor. El autor se detiene a estudiar sobre todo la actividad de Masdeu como profesor de filosofía en Italia, describiendo el ambiente filosófico de allí y el de los jesuítas desterrados de España, las diversas etapas del magisterio de Masdeu y los caracteres escolásticos de su filosofía, para abocar finalmente a las relaciones entre Masdeu y Buzzetti y determinar así la paternidad del Neotomismo en Italia. Han sonado los nombres de San Severino, Sordi, Liberatore como padres del dicho movimiento. Pero Masnovo publicó un texto del P. Curci en que se pone en primera fila al canónigo Benedetto Buzzetti, discípulo de un jesuíta español en el seminario de Plasencia y maestro, a su vez, de los que han figurado al frente del Neotomismo italiano. Masnovo halló las fuentes del escolasticismo de Buzzetti en Masdeu y Roselli. Batllori entra a investigar detenidamente este punto. No admite él que la corriente buzzettiana fuese la única en la renovación del tomismo. Masnovo llegó a descubrir que Masdeu tuvo que ser el inspirador buzzettiano, pero al ver que no tuvo otro escrito sino la Etica, dejó en lo indeterminado su influjo, en cierta ansia de lo antiguo, y así, dice Masnovo, no sufrió Buzzetti el influjo del suarismo que traían los jesuítas españoles. Quedaba por descubrir la fuente del tomismo buzzettiano, y ella se encuentra, según Masnovo, en Roselli y Goudin. Siete puntos estudiados rigurosamente por Batllori demuestran en Masdeu al padre del Neotomismo italiano, con lo cual sube de punto la importancia de Masdeu en la historia de la filosofía. Esta conclusión ha sido posible una vez conocida toda la producción filosófica de Masdeu conservada en Mallorca.

El estudio está hecho con toda seriedad y con exactitud propia de quien domina por completo el terreno en que se desenvuelve. Ciertamente hoy, cuando se quiere fijar la aportación de España a la filosofía, tiene excepcional interés la investigación del P. Batllori, pues al fin por España continuó y se transmitió la corriente del escolasticismo, que, renovada luego, está produciendo hoy frutos tan copiosos.

J. Iturrioz, S. J.

Julián Marías: *El tema del hombre* (*Antologías Filosóficas*, I). Madrid, 1943. 382 págs., 40 pesetas.

El Sr. Marías está dando a la juventud española ejemplos magníficos de consagración seria al estudio filosófico. En 1941 publicaba su primera obra: una historia de la filosofía, fruto primerizo de audacias juveniles, pues "un libro sobre el conjunto de la historia de la filosofía quizá sólo pueda escribirse en plena muchachez, en que el ímpetu propulsor de la vida puede más que la cautela" (Zubiri). Viene luego ese mismo año un estudio monográfico sobre la filosofía del P. Gratry (seguido de una traducción), revalorizado por el Sr. Marías como uno de los filósofos más originales e interesantes del siglo XIX, de tipo esencialmente metafísico. En 1943 nos ha dado otro estu-

dio, también monográfico, esta vez sobre el español más discutible y enigmático de nuestros días: Don Miguel de Unamuno. Y junto con varias traducciones anotadas (Leibniz, Séneca, Dilthey), nos encontramos ocupados con otro gran libro de carácter antológico. En este libro, de presentación tipográfica espléndida, colecciona el autor cuanto han pensado los grandes filósofos de Occidente sobre el ser, el destino y el sentido del hombre.

Estamos ante una obra seria, la cual, presentada por una personalidad que en el mundo filosófico adquiere relieve, desarrolla históricamente un tema de la mayor gravedad. Ello reclama de nosotros circunspección al formular nuestro juicio. No olvidemos el carácter de la obra, se trata de una antología; quien la ha coleccionado ha debido someterse por fuerza a penosas omisiones, no sólo de pasajes del más alto interés, sino de muchos pensadores que hubiera sido deseable incluir, limitándose a seleccionar una línea de textos que resuma, con la máxima concisión y densidad posible, el sentido general de la especulación en torno a la realidad humana.

En la Antología hay originales del Sr. Marías: tales son las introducciones que preceden tanto al conjunto seleccionado como a cada uno de los filósofos presentados. Las de éstos apenas ofrecen novedad para quien conozca la historia de la filosofía del autor fuera de datos concretos sobre alguna obra extractada. De mayor interés es la introducción general, cuyo intento es trazar la línea que en la historia ha recorrido el tema del hombre, para dar así cierta unidad orgánica a la antología que luego se sigue y marcar bien definido el punto en que hoy se reúnen los filósofos cuando del hombre tratan. Un catálogo de preguntas inquietantes formuladas por el filósofo de hoy es la puerta que lleva a los campos de la filosofía, susurrando en el momento de traspasarla al oído del lector, como para orientar su investigación a la búsqueda de una respuesta, los problemas que nos angustian: "La vida, ciertamente, es temporal; pero ¿se agota con la temporalidad? Si la vida es misión, esto remite forzosamente a una doble pregunta *personal*: ¿quién es el enviado en esa misión y quién es el que envía? Y, por último, ¿se agota el hombre en su vida? Si mi vida es *mía*, ¿no significa esto a la vez que *yo* no soy mi vida? ¿Quién soy yo, que tengo que existir temporalmente en mi vida, realizarme en ella y así hacerme? ¿Y *quién*, sobre todo, me liga a mi vida, me *hace* vivir y a la vez me da fuerzas para hacerlo?".

No nos es posible detenernos a valorar en su justo precio la selección que de las diversas épocas hace el Sr. Marías y, en todo caso, no sería fácil, sino, al contrario, que concordaran nuestros criterios en cada punto concreto. Nos limitaremos, principalmente, a la época que el Sr. Marías ha denominado medieval.

Acierta de lleno el autor cuando en la introducción califica de *esencial* al giro dado por el cristianismo a la cuestión del hombre, ya que de él se habla en su integridad y se subraya el momento de su ser personal; esto supuesto, aun admitiendo la distinción de religión y filosofía respecto del cristianismo, creemos que la representación de los filósofos cristianos en la obra del Sr. Marías no es proporcional a la dimensión que su influjo alcanza en la historia. El hombre medieval es tratado desde la página 109 hasta la 150, y nos hablan de él San Agustín, San Anselmo, San Bernardo, Ricardo de San Victor, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, el Maestro Eckehart. De-

ben añadirse a esta lista de cristianos quizá Nicolás de Cusa y ciertamente Francisco Suárez, que suman 12 páginas más. Medidas éstas puramente cuantitativas, es verdad, y, por consiguiente, de valor muy secundario, pero pueden servir de indicadores para delimitar la importancia relativa que en sus estudios concede el Sr. Marías a los diversos campos de la historia y de la ideología filosóficas. Pero, en fin, pasemos al contenido. De entre esos nombres podemos formular juicio más preciso y exacto acerca de tres: San Agustín, Santo Tomás y Francisco Suárez, por la atención que a ellos hemos debido prestar en nuestros trabajos. Los textos aducidos de San Agustín ocupan escasamente cinco páginas; creemos sinceramente que no representan ellas, y nos atrevemos a añadir que ni de lejos, la aportación agustiniana sobre los problemas que en torno al hombre dejó planteados el Sr. Marías; amputación ésta tanto más extraña, cuanto que el autor pone de relieve la importancia de San Agustín en el giro esencial dado al problema del hombre por el cristianismo. Sólo las *Confesiones* ofrecían abundancia fecundísima de pasajes preciosos por su valor humano y metafísico acerca de la temporalidad del hombre, de su destino y quehacer en el mundo, del sentido de su vida, de sus inquietudes, de su puesto entre las cosas, de la historia, etc.

De Santo Tomás tan sólo se aducen textos tomados de la I y I-II parte de la Suma Teológica, y aun ellos parecen espigados en la selección filosófica hecha y traducida por Manuel Mindán. Nada se aduce de otras obras, y ello es de lamentar, sobre todo respecto de la *Suma contra los Gentiles*, de valores humanos iguales y aun superiores a los de la *Suma Teológica*, aparte de elementos de ésta importantes desatendidos en la Antología. De la obra inmensa del P. Suárez, calificado por el Sr. Marías como el primer gran filósofo español en sentido riguroso, se presentan únicamente tres textos, tomados todos de una única obra, si bien importantísima, y dentro de ella de una única disputa, la XXXIV de entre las 54 que integran las *Disputationes Metaphysicae;* los tres textos exponen sólo unas pocas nociones relativas a la supositalidad e insinúan la distinción entre ésta y la naturaleza. Desde Suárez no aparece ya ningún filósofo netamente cristiano, pues no pueden ser considerados como tales Maine de Biran, Gratry y Brentano, aunque otra cosa parezca indicar el Sr. Marías respecto de estos dos últimos.

Pero todavía el carácter antológico de la obra pudiera excusar, aunque difícil y malamente, estas omisiones. Nos parece que en la obra del Sr. Marías no habla con plenitud la filosofía cristiana, que no está propuesta su solución a los problemas que hoy plantea como nuevos la filosofía moderna, aunque si se prescinde de matices, son de siempre. La filosofía cristiana sabe muchísimo y tiene muchísimo que enseñar al mundo de hoy sobre los problemas del hombre, sobre su ser, su origen, su sentido, su destino, sobre el valor metafísico de la vida temporal y sobre el puesto jerárquico que en el mundo corresponde al hombre. El Sr. Marías sabe, como filósofo y cristiano (pues como tal se profesa quien para sus obras solicita la censura eclesiástica), que en realidad no existe para nosotros el problema del hombre, y que la incógnita de él está hace muchos siglos matemáticamente despejada, y que si nos permitimos una terminología problemática acerca del hombre y proponemos entre interrogaciones lo que de corazón y de cabeza afirmamos con seguridad rotunda, es por sintonizar metódicamente—diríamos que hasta apo-

logéticamente—con los que de nosotros disienten y andan lejos a la deriva errando por sombras inquietantes. Echamos de menos desde el principio en la obra del Sr. Marías posiciones fijas y netas en algunos puntos básicos, en los cuales no cabe vacilar ni mostrarse neutral.

Si, prescindiendo ya de detalles, echamos una mirada de conjunto a la obra en general, nos hace la impresión de que el Sr. Marías, preocupado quizá por la antropología que se está hoy elaborando con afán, ha concentrado su estudio en esta zona de la filosofía, y para documentarse ha girado, con muy buen acuerdo, un viaje de reconocimiento por los campos de la historia, presentándonos luego el material recogido, aunque la obra no está hecha todavía ni es completo el material.

La fecundidad juvenil del Sr. Marías nos hace esperar una obra madura, en que sistemáticamente y con precisión nos proponga su ideología definitiva acerca del hombre, de todo el hombre. Quién sabe si antes de no mucho tiempo nos sorprende este joven audaz, inquieto y penetrante con una obra perfecta que, disipando nebulosidades confusas, contribuya a orientar con seguridad y rectitud a los que se preocupan de sí y de su mundo circunstante.

J. Iturrioz, S. J.

REVISTAS *

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Edad Antigua y Media.

Zubiri, Xavier: *Sócrates y la sabiduría griega.* Escorial, 1 (1940), 187-227 y 2 (1941), 25-78.

Sócrates, Platón y Aristóteles son como tres rayos de un haz que emergen de un mismo punto, el nuevo modo de Sabiduría que Sócrates introduce en Grecia. Fijar de una manera precisa este nuevo tipo de sofía para concluir en qué sentido Platón y Aristóteles continúan a Sócrates, es el objeto que se propone el autor en estos dos artículos. Después de algunas ideas previas acerca de los supuestos de una filosofía, fija el horizonte y los modos de la sabiduría presocrática para luego determinar la peculiar actitud de Sócrates ante ella.

I.—*Sabiduría presocrática.*—1. Toda filosofía debe tener a su base, como supuesto suyo, una cierta experiencia del mundo y de las cosas, incluído en ello el hombre mismo. La experiencia consiste en la forma peculiar con que la "realidad del mundo" ofrece un conjunto de *posibilidades* para la existencia del hombre, entre las cuales éste elige y se determina libremente. Y he aquí la extraña propiedad del hombre de no limitarse como los demás vivientes a *estar viviendo,* sino que con su decisión y deliberación, al menos parcialmente, está

(*) En esta sección presentaremos los extractos de artículos de Revistas, agrupados sistemáticamente, en secciones por materias, que irán apareciendo en los diversos números del año.

Comenzamos la publicación de extractos a partir de los artículos publicados en 1940, seguros en esto de satisfacer al interés y utilidad de muchos de nuestros lectores.

haciendo su vida. Y por esto goza del poder—que el griego llamó *logos* y los latinos vertieron por *ratio*—de entender lo que las cosas son y de darlo a entender a los demás con quienes discute y delibera.

2. La función del *logos* consiste es expresar lo que la *mens* o *nous* piensa y descubre. El ámbito de la mente pensante es el "siempre", la ciencia de lo inconmutable, de las ultimidades del mundo. A este saber el griego, al igual que todos los pueblos que han sabido expresarse, llamó *sofía, sabiduría.*

3. Esta sabiduría o ciencia de las ultimidades del mundo y de la vida se convirtió en las costas de Asia Menor, por obra de los grandes pensadores con Anaximandro a la cabeza, en descubrimiento o posesión de la verdad de la Naturaleza, de eso que llamaban lo divino (ceion). Por esta comunicación con lo divino, Aristóteles dice de la mente que es lo más divino de cuanto tenemos.

Esta sabiduría, como posesión de la verdad de la Naturaleza, se hizo visión del ser, de lo que las cosas son, con Parménides y Heráclito. Ambos consideran las cosas, independientemente de que sean de una o de otra manera para los efectos de la vida usual; tienen ante todo una realidad: *son.*

Finalmente, la visión del ser se concretó por un lado en ciencia racional y por otro en retórica y cultura en la vida ciudadana de Atenas. Tal era la situación en que Sócrates encontró a la Sabiduría.

II.—*Sócrates: su actitud ante la Sabiduría de su tiempo.*—Un texto de los *Memorables,* de Jenofonte, que el autor transcribe al principio de esta segunda parte de su estudio, nos revela la postura de Sócrates ante el limitado número de posibilidades que la vida ateniense le ofrecía.

1. En Atenas todo giraba en torno a la vida pública. La intervención del ciudadano en la vida pública dió lugar a la constitución de la retórica y al ideal del hombre culto. Con ello el saber degeneró en conversación y el diálogo en disputa sofística. La sofística no era sabiduría, dice Aristóteles, sino apariencia de sabiduría. Dicho en otras palabras: frivolidad intelectual.

2. Ante esa situación de publicidad, de frivolidad intelectual, en que no se hacía más que conversar y pronunciar discursos de belleza huera sin pensamiento, el primer acto de Sócrates fué la *retracción* de la vida pública para volver a la *nous,* al pensamiento. Porque si el *logos* tiene dos dimensiones, la vida privada y la pública, el pensar, en cambio, no tiene más que una: la privada. Hay que huir del *legein* para recobrar el *noein.*

Sócrates, de momento, prescinde en absoluto de lo que puede haber de verdad o no verdad en las especulaciones de los presocráticos; lo que le interesa es subrayar su futilidad como medios de vida. La actitud de Sócrates ante el mundo intelectual de su tiempo es ante todo la negación de su postura: la vida pública. Sócrates se retira a su casa y en esa retirada recobra su *nous* y deja a la Sabiduría tradicional en suspenso.

3. Sócrates, con su retracción, crea un nuevo tipo de vida intelectual, de Sabiduría. El aspecto negativo de ella es retracción ante la intelectualidad al uso. Sócrates abandona la retórica para tomar en serio el ser y el pensamiento. Aristóteles nos dice que Sócrates ejercitó su *diánoia,* su pensamiento. La filosofía tradicional había surgido, según hemos visto, de la mente pensante; sin embargo, en el momento más decisivo de la filosofía presocrática esa mente se aplica a la Naturaleza, a eso que se venía llamando lo divino, dejándose

fuera el mundo usual, a sus cosas, a los hombres, a sus más importantes vicisitudes y, lo que es peor, arrojándolo todo, como *doxa*, fuera del mundo del ser.

Con Sócrates el "es", que para los sofistas era antilógico, entra de nuevo en filosofía, pero no el "es" de la Naturaleza, sino el "es" de las modestas cosas de la vida usual que están al alcance de los hombres y de que depende su vida. He aquí la *radical innovación* de Sócrates. Lo "ético" no está primariamente en aquello sobre que medita, sino en el hecho mismo de *vivir meditando*, lo cual es hacer de la meditación el *ethos*. En una palabra: la Sabiduría socrática no *recae* sobre lo ético, sino que *es* en sí misma ética. Que de hecho aplicase su meditación con preferencia sobre las virtudes cívicas es cosa por demás secundaria. Lo esencial es que el intelectual dejó de ser un vagabundo que vive en las estrellas para convertirse en hombre sabio. La sabiduría como ética: he ahí la obra socrática.

4. La meditación socrática sobre el "que" de las cosas usuales se desarrolla pensando y hablando con sus amigos. Pero ahora la conversación ya no es disputa sofística, sino diálogo sereno y reposado en que son casi las cosas mismas las que hablan en nosotros. Sócrates pone en suspenso la seguridad con que el hombre se apoya en las cosas de la vida. Hace ver que en la vida corriente no se sabe lo que se trae entre manos; lo que hace que la vida sea corriente es precisamente esa *ignorancia*. Reconocerla es ya instalarse en la vida de la Sabiduría. Entonces las cosas, y con ellas la vida misma humana, quedan convertidas en problemas. Sólo a este precio conquista el hombre un nuevo tipo de seguridad.

III.—*Platón y Aristóteles, discípulos de Sócrates.*—La mayoría de los discípulos de Sócrates tomaron su actitud, su *ethos*, como un *tropos*, como una simple manera de imitarle. De ahí nacieron las pequeñas escuelas socráticas. Unos pocos además de adoptar su propio *ethos* quisieron acercarse socráticamente a las cosas y vivir socráticamente. Las cosas les retribuyeron entregándoles una nueva sofía. Fué la filosofía de la Academia y del Liceo. Platón fué socrático en un sentido mucho más hondo que lo fué Aristóteles. Pero ambos parten de la reflexión socrática sobre las cosas usuales con objeto de saber lo que el hombre se trae entre manos y lo que él mismo ha de ser en su vida.

Esto hace de Platón y Aristóteles los *grandes socráticos*. Pero además el desarrollo de esta reflexión originaria les llevó a reconquistar el saber racional y la política, asentándose por vez primera sobre la base firme de la reflexión. Bien que en direcciones distintas, la experiencia del hablar socrático ha llevado a Platón y Aristóteles a precisar la estructura de las cosas no sólo como objetos que se usan, *krémata*, o que están ahí en el Universo, *onta*, sino también como objetos que se expresan, *legómena*. Con ello han vuelto a encontrarse con la antigua sabiduría jónica, pero asentándola sobre las bases firmes y controlables de la reflexión socrática.

Finalmente, ambos terminan plasmando el *ethos* en una nueva interpretación de los problemas últimos del Universo, al hilo de esta experiencia del hombre, dando así en los grandes problemas de la sabiduría clásica: es la filosofía. Es verdad que en este proceso Platón y Aristóteles siguen caminos divergentes. Pero no por eso dejan de ser dos rayos que parten de *un mismo centro* socrático. *Flori.*

ELORDUY, E., S. J.: *Los "Magna Moralia" de Aristóteles*, "Emerita", 7 (1939), 6-70.

Sin prejuzgar que los llamados "Magna Moralia", Etica a Nicomaco y Etica a Eudeno, sean de Aristóteles—*adhuc sub iudice lis est*—, compara las tres obras entre sí. Estudia primero la *disposición* de MM y de EN, notando que existe una serie de incongruencias en la última y apuntando las explicaciones históricas de ello, contraponiendo a esto el plan armónico y claro de MM, en el cual solamente se nota algún prurito exagerado de la forma silogística. Las tres Eticas convienen en seguir una pauta común en la descripción de las virtudes, con más fidelidad MM. Estudiando luego el *método de la argumentación*, más en concreto en la teoría del placer, hace resaltar el orden y claridad de MM, que contrasta con la confusión y obscuridad de EN; en la teoría sobre la justicia aparece de la misma manera la superioridad de MM; comparando la doctrina sobre la voluntariedad entre MM y EN, halla de la misma manera contradicciones en EN y siempre consecuencia en MM. Las conclusiones del trabajo las formula así: MM obedece a un plan único, revela conciencia de responsabilidad científica y literaria en su autor, es obra esotética y no se ve razón para dudar que sea de Aristóteles, fuera tal vez de algunos pormenores. *I. González.*

SIWEK, P., S. J.: *En marge d'une controverse.* περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως. 450 a 16-19. Greg. 21 (1940), 104-110.

El autor, después de manifestar, por el estudio de 39 manuscritos, que ni el θηρίον propuesto por Rassow y aceptado por G. Biehl, ni su equivalente el ἀ όγων de tres manuscritos, son aristotélicos, sostiene que no es necesario enmendar el texto para hacerlo inteligible, sino que él de por sí es perfectamente coherente y claro con sólo que se tenga en cuenta el contexto inmediato y mediato, como en el resto de la nota procura hacerlo ver. Satisface el análisis penetrante y la claridad de exposición. La solución propuesta, sin embargo, nos suscita aún alguna nueva pregunta sobre la espiritualidad del alma de los mortales-hombres en Aristóteles. *J. Muñoz.*

SIWEK, P., S. J.: *Aristote, De memoria et reminiscentia*, I, 450, b. 24-25. *Essai d'Explication.* Greg. 21 (1940). 267-271.

En una nota densa de documentación crítica (39 manuscritos consultados) y elaborada con gran precisión y claridad, el autor corrige la lectura del texto; pero discrepando de Freudenthal, propone una explicación nueva: "la lectura θεώρημα (vers. 25) es sin duda alguna una glosa inhábil; debe suprimirse; en cambio, la lectura φάντασμα (en el mismo vers.) es auténtica; debe conservarse". Considerando este sustantivo como sujeto de la proposición, las dificultades de sentido desaparecen y el pasaje queda de acuerdo con la tradición de manuscritos y traducciones, con la lógica, con la filosofía aristotélica. *J. Muñoz.*

ELORDUY, E.: *Aristóteles en la Cultura Occidental.* RevNacEd, n. 11 (1941), 49-69.

La bibliografía aristotélica de Schwab (1896) catalogaba 3.700 publicaciones aristotélicas, que se han ido aumentando al ritmo de cerca de un cen-

tenar de trabajos anuales. El autor aduce estas cifras como índice del empuje del movimiento aristotélico y de su importancia. El Aristotelismo ha vivido siempre una vida pujante, pero de vicisitudes y características muy diversas en la Edad Antigua, en el Escolasticismo y en la Edad Moderna. En la Edad Antigua distingue el autor tres fases distintas: la de los sucesores inmediatos que prolongan en múltiples direcciones la obra del Estagirita; la del período grecorromano, caracterizada por el estudio filológico de Aristóteles y sus grandes comentaristas griegos, entre los que descuella Alejandro de Afrodisia, y la era patrística, donde el Filósofo encuentra viva oposición por su antiprovidencialismo. En el Escolasticismo distingue el autor la dirección árabe y la cristiana de Santo Tomás y demás escuelas cristianas, que enriquecen el patrimonio aristotélico con una producción inmensa, a pesar del antiaristotelismo renacentista que culminó en Pierre de la Ramée. El Aristotelismo moderno es de tipo más bien filológico. El autor clasifica las diversas orientaciones y termina con interesantes consideraciones sobre el porvenir del Aristotelismo. *J. Iturrioz.*

Bordoy Torrents, Pedro M.ª, Pbro.: *Antecedentes del argumento henológico en las obras de San Agustín. CdL,* 153 (1941), 257-270. (Importancia de San Agustín en la formación del argumento henológico siguiendo la evolución del mismo desde Platón e iluminando la serie jerárquica de los seres hasta llegar al conocimiento de Dios.)

En el *De Trinitate Dei,* c. IV, n. 6, sube de las perfecciones jerarquizadas de las criaturas al conocimiento de un ser más perfecto que todas ellas y a un tiempo perfectísimo. En las *Confesiones,* lib. VII, c. XVII, en una gradación más compleja llega a la conclusión de una luz inconmutable que nos hace ver inconmutablemente los seres mutables. Y en el lib, X, c. IV, asciende por los grados de perfección que constituyen el Universo al conocimiento de Dios; el aspecto dominante es la contingencia esencial de todas las criaturas, y como consecuencia, que tienen un Creador, la Perfección absoluta; la gradación constituye un aspecto material no formal del discurso. En cambio, en los textos principales *De Trinitate Dei,* lib. VIII, c. III, y *De Civitate Dei,* lib. VIII, c. VI, la gradación de perfecciones aparece ya como elemento constructivo formal del argumento henológico: de las perfecciones limitadas a la Suprema perfección y de Dios a las criaturas hechuras suyas. Compara el articulista la influencia que tuvo en Santo Tomás, aunque no única, pues es manifiesta la de Aristóteles. *J. Jiménez.*

Ibeas, Bruno, O. S. A.: *Problemática social agustiniana de la propiedad.* RevIntSoc, n. 6, pp. 145-174.

Varios autores han juzgado la doctrina social de la propiedad propuesta por San Agustín como estatista y comunista. El Santo Doctor hace una síntesis de las ideas grecolatinas en un molde cristiano. Bajo este aspecto, pues, debe ser enmarcado y enjuiciado. Exposición de las ideas de la propiedad en el viejo y nuevo Testamento. Hermosísimas palabras de Séneca. Conceptos de los Santos Padres. Como marco contemporáneo del Santo debe considerarse el estado social de Africa, las devastaciones de los beduínos, concentración de las posesiones, primero, y economía estatal y burocrática, después.

Correrías del donatismo y tendencias comunistas del libro *De divitiis*, obra de un pelagiano.

San Agustín, fundado en la Escritura, defiende la propiedad privada. Sostiene la obligación del rico de socorrer a los necesitados, hasta decir que aquello que no es menester para satisfacer las necesidades convenientes y holgadas debe darse a los indigentes; lo contrario es un semifraude. Tiene también el Santo sugerencias de oportuna intervención estatal en favor de los desgraciados. Pone en la picota las leyes individualistas. Funda la propiedad sobre la Ley Natural, y por esto urge la restitución y limita el derecho omnímodo de testar para evitar abusos contra las exigencias de la misma naturaleza.

El autor interpreta la famosa frase de San Agustín: "Por derecho de los reyes se poseen las propiedades", refiriéndola a la propiedad en concreto, ya que en "abstracto", o la necesidad en general de la propiedad, es de derecho natural según el Santo.

La otra expresión, "lo que se posee mal pertenece a otros, y posee mal el que no usa bien", enmarcada en su propio contexto, no tiene otro valor que el de una consideración filosófico-ascética.

Es mérito de San Agustín el haber roto con la tradición del estado comunista del hombre. *Vilacreus.*

Ibeas, Bruno, O. S. A.: *Problemática social agustiniana de la guerra y de la paz.* RevIntSoc. Año 1943, n. 4, pp. 23-51.

En un libro titulado *La caída del cristianismo* se ha acusado a San Agustín de haber desviado la tradición cristiana conciliando la doctrina del Evangelio con la defensa de la guerra.

El Santo sigue en esta cuestión la doctrina de Atanasio y Basilio, explicándola a la luz del derecho natural. En la doctrina de San Agustín se hace hincapié en la necesidad del castigo de los delitos y se advierte que los consejos de mansedumbre heroica se refieren a la esfera interior, no a la social, puesto que con esta interpretación se esparciría un fermento en la sociedad que llenaría el mundo de desalmados.

El Santo tiene pasajes durísimos contra las guerras romanas, pero tiene también entusiasmos patrióticos y loores fogosos para las grandes figuras guerreras del Imperio Romano. Esta antinomia se explica por los distintos enfoques de la cuestión y diversa finalidad de sus palabras según se trate de guerras injustas o de acciones bélicas basadas en la justicia de la propia causa. Además debe tenerse también en cuenta la vehemencia de expresión que era natural al Santo Doctor.

El derecho a la guerra se basa en su doctrina sobre la defensa social e internacional. Si todos se acomodaran al orden de la ley divina no habría guerras. El hombre infringe este orden por el placer, y entonces es menester una satisfacción por el dolor. He aquí la razón metafísica de la guerra. Tiene aquí afirmaciones el Santo que pueden ser base del audaz belicismo de De Maistre.

La causa psicológica de la guerra son las pasiones desordenadas de los pueblos. La razón jurídica de las mismas es el derecho violado. Sus asertos a este respecto constituyen el fondo y forma de la doctrina tradicional posterior.

San Agustín, con todo, habla mucho más de la paz. Toda ella estriba en

la concordia. En las dos ciudades del mundo, la egoísta tiene una concordia quebradiza fundada en lo terreno y en la violencia. La ciudad celeste basa su concordia en el amor de Dios. Sólo ésta es la verdadera ciudad.

La ideología social de San Agustín se funda en la justicia, no precisamente en paz. "Fac iustitiam et habebis pacem", nos dice él mismo. La Ciudad de Dios, en que expone el Santo sus concepciones, debe ser mirada como una apología entusiasta del cristianismo, no como un epítome científico superponderado. *Vilacreus,*

STRUNZ, F.: *San Beda el Venerable en la historia de la investigación de la Naturaleza.* InvPro 12 (1941), 402-413.

Lo que fué San Isidoro en la España visigoda fué San Beda para la raza anglosajona. Beda recoge con suma fidelidad todo el caudal de ciencia sobre la Naturaleza esparcido por los SS. PP., en particular en San Isidoro, y con los elementos griegos y romanos forma su método de interpretar la Naturaleza: cosmogonía, cosmografía, astronomía, geografía, cosmología y matemáticas entran en su obra para elaborar una síntesis no seca y descarnada, sino sentida y poética de la Naturaleza. Aunque San Beda, al igual que San Isidoro, sea el reflejo del saber enciclopédico de los escritores anteriores, se destacan en él las dotes de un fino observador de la Naturaleza junto con el profundo sentimiento de la misma. *J. M. Fernández.*

MORATA, P. NEMESIO: *La presentación de Averroes en la corte Almohade.* CdD 153 (1941), 101-123.

Historia de la entrevista de Averroes con el Emir de los creyentes en Marruecos, según la narración de Abd-al-Wahid, e influencias que habría tenido éste por medio de Abentofail en los escritos filosóficos del Comentador. Discusión crítica. Quizá fué Sevilla donde Averroes entró en relaciones científicas con la corte Almohade. No es fácil señalar a qué príncipe fué presentado, ni en qué lugar, ni tampoco si a este acto se debe la ocasión de la obra científica del Comentador, intérprete de Aristóteles, *J. Jiménez.*

KARAM, DR. J.: *La requisitoria de Algazel contra los filósofos.* CT 61 (1941), 285-314.

Se analiza el libro de Algazel *Destrucción de los filósofos,* contra el cual escribió Averroes su famosa obra *Destrucción de la destrucción.* Omitiendo Algazel el examinar las doctrinas profanas de los filósofos, como son las referentes a los eclipses, a la figura del mundo, etc., atenderá solamente a las doctrinas religiosas que ellos hacen objeto de sus investigaciones. En dos grupos se pueden dividir estas doctrinas de los filósofos, que en concreto son Alkindi, Alfarabi y Avicena; el *primero* contiene las verdades religiosas negadas por los filósofos, y el *segundo* contiene las verdades religiosas mantenidas por ellos con el auxilio de la filosofía pura. En el *primer* grupo los filósofos niegan la creación temporal del mundo, la libertad divina, la ciencia divina sobre los singulares, la posibilidad de los milagros y, sobre todo, la posibilidad de la resurrección de los cuerpos; en todas estas materias sus refutaciones contra los filósofos son concluyentes. En el *segundo* grupo los filósofos afirman y prueban con la luz de la filosofía la existencia de Dios, su

unicidad, la espiritualidad del alma y su inmortalidad. Algazel también sostiene esas doctrinas, pero dice que no se demuestran por la razón. Al refutar las razones de los filósofos cae en el vicio de Hume y Kant, arruinando la capacidad de la mente para obtener la verdad: el principio de causalidad no es cierto, no hay ideas universales, no se prueba, por consiguiente, la espiritualidad del alma ni su inmortalidad. Finalmente, cae en un error grave acerca de la esencia de Dios. Los filósofos defienden que la esencia divina es simplicísima, y él afirma contra ellos que en Dios hay composición de esencia y atributos. *J. Hellín.*

ALONSO, MANUEL: *El "Ta'Wil" y la hermenéutica sacra de Averroes.* Al-An, 7 (1942), 127-151.

Es frecuente entre los historiadores de la filosofía y de las religiones la afirmación de ser Averroes uno de los más esforzados campeones de la teoría de las dos verdades, doctrina más tarde característica del averroísmo latino. Se funda esa afirmación en el método de interpretación alegórica que Averroes propugna para la inteligencia de la revelación alcoránica, método que es a su vez interpretado por aquellos historiadores como un fácil expediente con que el filósofo racionalista pretende esquivar el sentido literal de los textos dogmáticos. El P. Alonso, fundándose en las explícitas afirmaciones del filósofo cordobés, demuestra que éste tenía conciencia de entender en sentido literal y propio gran parte del Alcorán; más aún: sabe que procediendo así se opone al parecer de los *mutakallimun* y los *sufies,* pródigos en prestar sentido alegórico a los textos sagrados. Sin fundamento, por consiguiente, se ha dicho que Averroes extiende las interpretaciones alegóricas a todos los dogmas sin excepción o que ha sostenido que la interpretación alegórica es la única que da acceso a las verdades superiores. Averroes, es cierto, admite que al lado de ese gran número de pasajes que en la revelación alcoránica obligan a todos por la claridad y evidencia de su sentido literal, hay otros de sentido más obscuro y recóndito que el vulgo no es capaz de entender; pero al pensar así no propugna Averroes un esoterismo, reservando a los sabios la interpretación de los textos sagrados y concediéndoles amplia libertad para apartarse de su verdadero sentido. El P. Alonso demuestra finalmente que Averroes sabe también hacer uso oportuno del conocimiento analógico para la inteligencia de la revelación divina, cuyas prerrogativas sobre todo otro saber Averroes estima y respeta fervorosamente. *R. Ceñal.*

EIJO GARAY, L., Obispo de Madrid-Alcalá: *El concepto de materia universal en los teólogos medievales.* RevEspTeol, 1 (1940-1941), 11-53.

Este concepto de M. U. familiar a los escolásticos medievales ¿lo bebieron ellos en el *Fons Vitae* de Avicebrón o en Abenmasarra, o se derivó en ellos de fuentes anteriores a Avicebrón y aun al mismo neoplatónico Seudo-Empédocles? A esta pregunta, problema central del artículo, contesta su excelentísimo autor distinguiendo: Donde dicha materia universal se nos presenta emanada de Dios, y antes que todo otro ser, tal vez podamos encontrar un masarrí; pero M. U. concebida o como ente de razón, o como aplicada solamente a los seres materiales, o como sinónima de potencia pasiva sin nota de panteísmo, "no se la puede calificar de masarrí". Muy erudito. *D. D.*

1. SQUADRANI, I., O. F. M.: *S. Bonaventura christianus philosophus*. Ant. 16 (1941), 103-130, 253-304.
2. DEGL'INOCENTI, U., O. P.: *Osservazioni sulla filosofia cristiana*. Ang. 18 (1941), 357-378.

Dos artículos en las postrimerías de la gran controversia sobre la Filosofía cristiana:

1. Squadrani, después de tomar posiciones al lado de Gilson, presenta en Buanaventura al "cristiano filósofo" que *in fide manet etiam philosophando* y se contrapone al Aquinate *philosophus christianus* que *extra fidem philosophatur, sed fidelis manens*. Buenaventura, en la bifurcación Platón-Agustín, por una parte, y Aristóteles por otra, opta por los primeros. Muy consciente de las deficiencias de la razón sin la fe, hácese discípulo del Maestro único y lector del Libro único. El plan de su filosofía es, según eso, cristiano; y su desarrollo, impregnado asimismo de luces de revelación, se convierte en un itinerario hasta el Dios de la contemplación y de la única mística. Buenaventura, con todo, no es ajeno a la noción exacta de la filosofía y al conocimiento de los filósofos según la sola razón. En el último párrafo se le quiere hacer justicia en esto, para que aparezca en posesión de su título de *christianus Philosophus*, de cultivador de la Sabiduría, sin que deba nada en ello a deficiencias y confusionismos nocionales.

2. Degl'Innocenti se pregunta si hay una filosofía cristiana. Cabe hablar de ella, pero, en último término, no la hay, al menos *ex obiecto*. La filosofía no es cristiana, sino sencillamente verdadera o falsa; y como sería ridículo hablar de una matemática cristiana, lo es hablar de una filosofía cristiana. El objeto "filosofía" y el objeto "cristiano" se contradicen; el primero es según la razón y el segundo según la revelación. No puede darse filosofía específicamente cristiana porque tampoco hay objeto "filosófico-cristiano". Esto es elemental. Hay filosofía cristiana *ex subiecto*. Todo cristiano que filosofa está haciendo filosofía cristiana. Además, es claro que la persona del filósofo influye en la filosofía y la persona del filósofo cristiano influye como cristiano en la filosofía. Danse en consecuencia influjos "profundos" del cristiano sobre el filósofo, influjos que no se salvan con la fórmula de Mercier de ser la revelación "norma sólo negativa". En resumen, no se puede hablar de filosofía cristiana en un aspecto específico técnico, aunque sí en un sentido objetivo de las relaciones entre la fe y la razón.

Cuando en un bloque de frío mármol, decimos nosotros, permaneciendo el mármol siempre el mismo, varía la eficacia y penetración de los cinceles, el resultado mismo está pidiendo un nombre y habrá que designarlo según el instrumento que lo trabaja. Los nocionalismos rígidos tienen que dejar paso a la realidad históricofilosófica. *Joaquín Iriarte.*

BOCHENSKI, I. M., O. P.: *Sancti Thomae Aquinatis de modalibus opusculum et doctrina*. Ang, 17 (1940), 180-218.

Es el presente un estudio de importancia para manejar la técnica dialéctica de Santo Tomás. B. edita un opúsculo conocido ya, juzgado por Mandonnet como probablemente genuino de Santo Tomás y probado como tal por Grabmann. Como base toma B. cuatro textos, y reproduce el escrito con abundantísima riqueza de citas críticas y textos paralelos, resultando por ello

la edición verdaderamente ejemplar. Como complemento del opúsculo siguen tres Excursus: I. De variis *necessarii* et *possibilis* acceptionibus. II. De structura propositionis modalis. III. Fragmenta logicae formalis modalium. El método seguido en estos Excursus es el de acoplar orgánicamente brevísimas indicaciones hechas esporádicamente por Santo Tomás, para que completándose mutuamente revelen el pensamiento del Aquinate.

El trabajo de B. manifiesta profundo y exacto conocimiento del texto Tomista y supone una asiduidad ejemplar en la lectura del Doctor Angélico.

J. Iturrioz.

WALZ, A., O. P.: *De genuino titulo "Summae Theologiae"*. Ang, 18 (1941), 142-151.

No hay testimonio autógrafo de Santo Tomás sobre el título de su obra fundamental. En cuanto al género literario de la obra, se distinguían en la Edad Media el género denominado *summa* del de los sentenciarios, exposición la de éstos compendiosa de alguna materia. *Summa* en el s. XIII era una exposición continuada y sistemática de alguna doctrina casi exclusivamente teológica. El título de *Summa* iba especificado a veces por el sitio donde se escribía, generalmente por la materia, que iba designada a veces en forma adjetiva, pero de ordinario en genitivo substantivo. De Santo Tomás tenemos dos Sumas, *contra Gentes* (escrita entre 1259 y 1264) y la de Teología (entre 1266-1273). La tradición manuscrita nos da como título los siguientes: *summa -de theologia, -theologiae, -super totam theologiam, -super theologiam, -in theologia, -totius theologiae*, predominando grandemente en los catálogos, casi exclusivamente, el de *summa theologiae*. Las primeras ediciones llevan ese mismo título. En tiempos más recientes se ha generalizado el de *summa theologica* por razones quizá filosóficas o racionales, o también por contraposición a la denominada suma filosófica. En el s. XIX, cuando ya los estudios críticos buscan lo original, vuelve a predominar el de *summa theologiae*. Juzga el autor, y con razón, que éste es el verdadero título y debe ser conservado.

J. Iturrioz.

DESCOQS, P., S. J.: *La division de l'être en acte et puissance d'après Saint Thomas*. DivTh (P.). S. III, v. XVII (1940), 463-497.

Continúa en este artículo la polémica encendida por su autor en otro de 1938. Aquí D. se dirige a Fabro, y comienza por fijar exactamente la posición tomada por D. en 1938, a saber, que la sistematización filosófica indicada en la primera de las famosas 24 tesis tomistas no es de Santo Tomás, mientras que los opositores tratan de hacer ver que la distinción real de esencia y existencia es de Santo Tomás. D., entrando ya en el estudio, encuentra injustificadas y sin base textual las críticas de Fabro contra Suárez en cuanto a la distinción modal, faltas de lógica algunas observaciones sobre la posición de Santo Tomás; y sigue luego un examen de las críticas de Fabro a la exégesis "literal", dice D., que de los textos tomistas había hecho anteriormente D., declarándose desde un principio conforme con los criterios exegético-históricos señalados por Fabro. D. dedica un apartado especial a dos textos aducidos por Fabro con peculiar insistencia: *In Boëtium de Hebdomad.* 1, 2, donde se entra en una discusión de principios para llegar a interpretar el *quod*

est y el *quo est* de Boecio y Santo Tomás. El otro texto está tomado del opúsculo *De natura generis* comparado con paralelos de otras obras. Finalmente, reconoce D., como se lo indica Fabro, que no acepta la noción de los tomistas sobre la existencia *actus essendi*, si bien la halla muy cómoda para las explicaciones tomistas. pero apriorística y sin fundamento.

Hemos de lamentar el tono vivo de polémica en que van envueltos los estudios de este artículo. El lector desde el principio se pone en reserva contra el brillo de las conclusiones, de la cual por fin no sale. Al menos logra D. hacer ver que las cosas no son tan evidentes como dice Fabro.

J. Iturrioz.

Fabro, C., C. P. S.: *Neotomismo e Neosuarismo: Una bataglia di principi.* DivTh (P.). S. III, 18 (1941), 168-215, 424-498.

El autor responde a las objeciones del P. Descoqs (DivTh 17, 1940, 463-497) contra un artículo del autor. Concede que metodológicamente la tesis del acto y potencia no es en Santo Tomás un principio del que deduzca su sistema, pero afirma que la distinción real es doctrina que se halla en diversas discusiones del Angélico. "La metafísica tomista es fundamentalmente inductiva, no deductiva" (p. 171). En otro artículo ("Riv. di Fil. Neosc.", 30, 1938, 142) había dicho que para los modernos la contingencia es noción *lógico-metafísica*, objetiva, mientras que para Santo Tomás es *físico-metafísica*, o sea subjetiva. La parte central del trabajo es una exégesis del opúsculo *De natura generis* y del Comentario al libro de Boecio *De Hebdomadibus*, donde el contradictor cree encontrar argumentos para pensar que Santo Tomás defiende una distinción de razón—no la real—entre la esencia y la existencia. El primer texto (Ed. de María, I, 291) es, según el autor, de inspiración avicenista (pp. 175-184). Ahora bien, para Ibn Sînâ, la ipseidad y la existencia son cosas sobreañadidas a la esencia o posibilidad (p. 182): la posibilidad es eterna, emana de Dios necesariamente (p. 180). Lo único que el Angélico reprende en Ibn Sînâ es que considere la existencia como una disposición accidental, no el que sea realidad distinta de la esencia; en esto le sigue. En la exégesis al comentario boeciano concede el autor que la diferencia del *quod est* y el *esse* de Boecio no coincide con la distinción real que Santo Tomás ve en esas palabras; pero es posible darles ese sentido. Otros muchos textos e indicios históricos prueban claramente, según el autor, que Santo Tomás enseñó la distinción real. Tal es, en resumen, el largo y denso trabajo, en el que todas las presunciones están a favor de su tesis. El punto más interesante y el mejor estudiado es el del avicenismo (relativo) de Santo Tomás, que el autor describe con fuerte relieve. Pero se debe advertir que el argumento supone que Santo Tomás no ha introducido más rectificaciones que la ya indicada en la accidentalidad de la existencia y alguna otra que aquí no hace al caso. Y esto supuesto, la lógica obligaría a atribuir a Santo Tomás la doctrina de la eternidad y necesidad de las esencias reales de los seres contingentes. Lo cual no se le puede imputar al Angélico ni se puede admitir en sana filosofía, aunque no han faltado escolásticos que lo han enseñado. Junto a este reparo, que a mi ver requiere un estudio filológico más detenido, me parece que no se puede menos de lamentar el que en controversia tan importante se empleen a cada paso

ironías mordaces (el *humor gallicus* de Descoqs), los epítetos como el de "fautores astutos del suarismo", etc., que desdicen notablemente.

E. Elorduy.

Braun, H.: *Der hl. Thomas und der gestirnte Himmel.* Ang. 17 (1940), 32-76.

Es un estudio crítico-apologético de Santo Tomás como astrofísico. Piensa el autor que es oportuno emprenderlo para salvar el prestigio filosófico-teológico del Santo Doctor y para facilitar el estudio de las tesis filosóficas que van mezcladas en sus tratados astrofísicos, no porque estas concepciones astrofísicas comprometan en algo su filosofía natural. Tiene dos partes. Primera. Exposición cronológica de la doctrina del Aquinate sobre los cuerpos celestes: su naturaleza quintaesencial, incorruptibilidad, animación y movimiento. Segunda. Valoración crítica. La astrofísica de Santo Tomás es la de su tiempo. La autoridad imponente del Philosophus, la física defectuosa contemporánea y su preocupación escriturística explicarían el que, con todo su genio, no lograra todavía superar el ambiente. Su mérito singular está en la actitud crítica y reservada con que lo acepta. Aventaja en esto a su maestro A. Magno y a sus demás contemporáneos, incluso a R. Bacón.

Es preciso convenir con el autor en los resultados generales de su trabajo, aunque la apología parece ir a veces más allá de lo justo. Que las obras del Aquinate contengan ya en germen los progresos de la escuela nominalista de París y los del mismo Copérnico exigiría más demostración. Lo que sobre todo importaría aclarar en esta materia es que las concepciones astrofísicas del Santo Doctor no interesan decisivamente sus concepciones filosóficas.

J. Echarri.

Fraile, Fr. Guillermo, O. P.: *El retorno a Santo Tomás.* CT 60 (1941). 81-108.

Muchos creen que la filosofía moderna es del todo irreconciliable con la escolástica, mas por fortuna son cada día menos los que sostienen tal actitud (82). Ahora se estima más la filosofía escolástica gracias a la insatisfacción que causa la filosofía moderna a sus propios defensores y a las investigaciones históricas que se han multiplicado desde León XIII (83). Así que en el campo católico hay un pleno retorno al tomismo (85). En el campo opuesto, aunque la insatisfacción de sus propios frutos es grande, sin embargo ni hay retorno al tomismo, ni lo puede haber, porque la oposición entre ambas filosofías es absoluta en los principios fundamentales (86). Más que esperar su retorno al tomismo debemos ya trabajar por asimilar e incorporar al escolasticismo los valiosos materiales que ha conquistado la filosofía moderna (89), siguiendo en esto el ejemplo que Santo Tomás nos dió (90). Santo Tomás es el océano adonde afluyen las verdades de más diverso origen, como las que halló en el aristotelismo, en el platonismo, en el estoicismo, en los árabes, judíos, Padres de la Iglesia, etc. (90), formando una síntesis armoniosa en que la Unidad da origen a la multiplicidad y la multiplicidad vuelve a la Unidad (92). El retorno a Santo Tomás no significa un repetir literalmente los dichos que en él hallamos, ni en quedarnos donde él se quedó, ya que ningún sistema puede abarcar toda la realidad (92), sino en moverse y progresar dentro del cauce por él abierto.

J. Hellín.

GRABMANN, M.: *Humberti de Prulliaco († 1298) O. Cist. abbatis de Prulliaco quaestio de esse et essentia, utrum differant realiter vel secundum intentionem, cum introductione historica edita.* Ang. 17 (1940), 352-369.

Tras una introducción histórica sobre la vida y escritos de Humberto, en conformidad con los datos dados anteriormente por Glorieux, sigue una brevísima introducción al opúsculo en cuestión. Se trata de una de las cuestiones de la obra titulada: *Quaestiones diversarum opinionum cum propriis rationibus.* Glorieux había dudado de la genuinidad de este escrito. Grabmann se decide a afirmarla. Concretamente tiene interés la cuestión publicada dentro de la controversia suscitada entre los discípulos del Gandavense y los de Santo Tomás. Humberto divide en dos partes la cuestión, exponiendo ampliamente en la primera las razones que suelen aducirse en contra de la distinción, y en la segunda las que en favor. Observa Grabmann como fruto de la lectura del escrito la agudeza con que ya en el siglo XIII se discutió esta cuestión.

Grabmann, haciendo notar que no encuentra signación en el códice, atribuye por su parte el patrocinio de la no distinción al Gandavense, y a Santo Tomás el de la distinción. Dada la argumentación histórica que en este problema suele emplearse, mejor hubiera sido no lanzarse a afirmarlo sin dato positivo en el códice. *J. Iturrioz.*

DELORME, F. M., O. F. M.: *Fr. Petri Joannis Olivi tractatus "De perlegendis Philosophorum libris".* Ant. 16 (1941), 31-44.

Se trata de un opúsculo ya conocido por Fr. Ehrle en 1887 y luego estudiado por el P. B. Jansen. El opúsculo fué escrito por Olivi en el s. XIII cuando entraron en Europa los escritos de los filósofos griegos, árabes y judíos en traducciones latinas, conmoviendo las Universidades europeas y dando lugar a diversas condenaciones o restricciones. Olivi escribe este opúsculo no en sentido de impugnación de dichos filósofos, sino dando orientaciones a los que los habían de leer. Delorme juzga que las dificultades que en compaginar este opúsculo con otras obras de Olivi ha encontrado, sobre todo Jansen, se deben principalmente a dicha falsa interpretación. Olivi, en el opúsculo, toma como base la palabra de San Pablo llamando necia a la humana sabiduría, y él sucesivamente la califica de errónea, limitada, terrestre y defectuosa. Su consejo es que se la lea *caute, discrete, cursorie,* no *serviliter,* sino *dominative.* Delorme, después de una introducción en que acentúa la importancia e interés del opúsculo, da su texto según los dos únicos códices que lo conservan. Sin duda es de interés el opúsculo de Olivi; y aun de aplicación en nuestros días donde tantas filosofías pueden desorientar a quien las lea incautamente. *J. Iturrioz.*

FLORI, MIGUEL: *Actualidad de Raimundo Lulio.* RazFe, 124 (1941), 156-161.

La razón de este artículo laudatorio del gran polígrafo mallorquín fué el aparecer en cierta revista española algunas palabras un tanto despectivas de la obra de Raimundo Lulio. Con autorizados testimonios de Menéndez y Pelayo, Dr. Maura Gelabert, Dr. Torras y Bages, E. Longprè, hace ver el P. Flori que no es "desenterrar momias galvanizadas" el sacar de las obras del B. Raimundo Lulio un copioso caudal de doctrina con que enriquecer el neo-escolasticismo; que si no se debe restaurar el tecnicismo exótico del fa-

moso arte luliano, sí puede encontrarse algo "verdaderamente substantivo y vital" en tales obras, como el *Libre de contemplacio en Deu*, y que, finalmente, merece más que un mero "recuerdo histórico" quien fué el primero en emplear la lengua romance para la especulación filosófica, y que por su vida y colección de obras, admirable tanto por el número como por la variadísima gama de asuntos tratados, viene a ser una de las figuras de nuestra epopeya misional, doctrinal y mística. *J. Hellín.*

SEGUÍ, GABRIEL M., SS. CC.: *El Cenáculo del Bto. Ramón Lull.* AnalSTarr, 15 (1942), 75-92.

Descríbese en la primera parte el monasterio cisterciense de Santa María de la Real con las noticias que proporcionan al autor, ya su disperso archivo, ya particularmente el famoso Blanquerna; en la segunda se expone el notable influjo que ejerció la abadía cisterciense en la vida del Doctor iluminado. Ella fué el lugar donde perfiló su ánimo apostólico durante catorce años hasta que en 1277 emprende sus viajes de misionero ecuménico y el fecundo cenáculo donde se encendió en amor a Cristo y a su Madre Santísima, y en vivísimos deseos de verter la sangre por su defensa, donde escribió los mejores libros y donde fundó su primer colegio de misiones. *Flori.*

PLATZECK, ERHARD-WOLFRAM, O. F. M.: *Al margen del lulista Antonio Raimundo Pascual, O. Cist.* AnalSTarr., 14 (1941), 183-197.

Trátase de la estancia de A. R. Pascual en Alemania y del influjo que allí ejerció sobre él Ivo Salzinger, el célebre editor magunt'no de *Opera Raimundi Lulli.*

Prueba el autor que el P. Pascual, ya doctor en filosofía, fué a oír en Maguncia las lecciones de Salzinger, no como cisterciense de la Real, sino como colegial de la Sapiencia, para estudiar particularmente el arte luliano. Pascual muestra desde un principio una verdadera veneración por su maestro, con el que trabó amistad íntima hasta el punto de que después de las lecciones de la Universidad se quedaba en su casa para departir con él y proponerle sus dudas y dificultades.

Pascual, profundamente formado en el espíritu del Beato Raimundo Lulio, quiso luego imitarle, más bien en la vida contemplativa que en la de apóstol, y en 1731 entró en el monasterio cisterciense de la Real, que patrocinaba ya en vida del Beato la doctrina luliana. Pascual revela un profundo conocimiento de las obras de Lull, sobre todo en su grande obra *Vindiciae lullianae.* *Flori.*

TARRÉ, JOSÉ, Presbítero: *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París.* AnalSTarr, 14 (1941), 155-182.

El autor nos da cuenta en este artículo de los códices lulianos que se conservan en la Biblioteca Nacional de París, cuya descripción entrevera con gran copia de noticias relativas a la vida de Ramón Lull y a su época, que ayudan no poco para la mejor inteligencia de su contenido.

Descríbense, en primer lugar, cinco manuscritos, procedentes del Colegio de la Sorbona, legado de Pedro de Limoges (1306); luego, dos que el propio Lull regaló en 1311 al mismo Colegio, que contienen algunos libros de los

muchos que recientemente había escrito; finalmente, otros cinco, legado a la Sorbona de Enrique de Lewis (1385).

Al principio de cada uno de estos últimos se halla el monograma de Tomás Le Miesier, fiel discípulo de Lull y autor del *Electorium magnum*, manuscrito original, del que se conserva una copia del siglo XVI en seis volúmenes. Le Miesier reproduce en el *Electorium* más de la mitad de los ochenta tratados lulianos que poseía. El objeto de su compilación luliana era oponer el sistema del filósofo mallorquín a las tendencias de inhibición racional, que por entonces ya empezaban a introducirse.

En segundo lugar se consignan los restantes códices, procedentes de varios monasterios de París. Tres de la abadía de San Víctor, en uno de los cuales se contienen catorce tratados lulianos, pertenecientes a los siglos XIV-XV. De la misma abadía proceden otros cinco del siglo XVII. La Biblioteca hizo todavía otras adquisiciones lulianas de manuscritos latinos, franceses y catalanes de procedencia mallorquina. *Florí.*

Degl'Innocenti U., O. P.: *Il Capreolo e la questione sulla personalità*. DivTh (P.), S. III, v. XVII (1940), pp. 27-40.

Ha habido quienes han puesto en duda la opinión de Capreolo acerca del constitutivo de la personalidad; por ejemplo, Hugon. El autor, dada la autoridad del Princeps Thomistarum, juzga necesario investigar este punto. Comienza por aducir los textos principales sobre la materia, que se hallan de *Defensiones*, III, Dist. V, q. 3, a. 3. Los textos le parecen suficientes para fijar que Capreolo juzga que el constitutivo de la persona es *actus actualis existentiae*. Examinando ya la doctrina misma de Capreolo, resulta ella aplicación de la doctrina tomista acerca de la constitución intrínseca del ente por su esencia y existencia. Así como el ente no está constituído intrínsecamente por sola su esencia, sino por la esencia y el acto de existir, así también la persona, que no podrá gozar de independencia, autonomía y plenitud de derecho sin ser un ente completo, queda constituída por la esencia singular como principio material y el acto de existir como principio formal. Así deduce el autor como definición de persona según la mente de Capreolo: *Ens completum ordinis intellectivi*. Siguen luego algunas orientaciones para resolver las dificultades que hubiere.

Lo más interesante del artículo es el haber fijado la opinión de Capreolo, pues las explicaciones consiguientes no ofrecen novedad mayor. *J. Iturrioz.*

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA. Años 1940 y 41 *

OBRAS Y ESTUDIOS GENERALES

[*Introducción a la filosofía*]

ALVAREZ DE LINERA, ANTONIO: *Introducción a la filosofía*. Madrid. Ediciones Saeta, 1940. 566 pp.

ALVAREZ DE LINERA, ANTONIO: *Teoría de la ciencia y de la filosofía* [para 7.° curso de bachillerato]. Madrid, Nuevas Gráficas, 1940. 100 pp.

BRUNNER, AUGUST: *Idearío filosófico. El hombre de hoy ante los problemas fundamentales de la filosofía*. Traducción por J. Iriarte. 2.ª ed. Madrid, Ediciones FAX, 1940. IV-296 pp.

GARCÍA BACCA, DAVID: *Introducción al filosofar (Incitaciones y sugerencias)*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1940.

GARCÍA BLÁZQUEZ, FÉLIX: *Breve introducción a la filosofía*. Valencia, Ediciones América, 1940. 92 pp.

GAOS, JOSÉ: *Dos ideas de la filosofía (pro y contra de la filosofía de la filosofía)*. Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1940. 194 pp.

GARCÍA MORENTE, MANUEL: *Lecciones preliminares de filosofía*. 2.ª edic. Buenos Aires, Edit. Losada, 1941. 409 pp.

JOAD, C. E. M.: *Guía de filosofía*. Buenos Aires, Edit. Losada, 1940. 525 pp.

LEHMANN, RODOLFO: *Introducción a la filosofía*. Traducción por Julián Marías. Buenos Aires, Edit. Losada, 1941. 232 pp.

MÜLLER, ALOYS: *Introducción a la filosofía*. 2.ª edic. Madrid, Espasa-Calpe, 1940.

ORTEGA, JUAN D., S. S.: *Iniciación filosófica*. 2.ª edic. Montevideo, Escuela Talleres Don Bosco, 1941.

SÁNCHEZ Y GARCÍA, JOSÉ ROGERIO; FELÍU EGIDIO, VICENTE: *Iniciación en la filosofía*. 5.ª edic. 2 vols. Madrid, Edit. García Enciso, 1940.

[*Cursos*]

CARRERAS ARTAU, JOAQUÍN: *Elementos de filosofía aristotélico-escolástica*. I. Introducción a la filosofía, lógica, psicología y ética. Barcelona, Ediciones Alma Mater, 1941. 372 pp.

COLLIN, ENRIQUE: *Manual de filosofía tomista*. T. I, Lógica formal, ontología, psicología. Barcelona, Gustavo Gili, 1941. XII-592 pp.

DOMÍNGUEZ, DIONISIO, S. J.: *Texto de Filosofía*. I, Psicología,

(*) En esta sección presentamos el elenco de toda la producción filosófica española e hispano-americana—obras y revistas—, con el propósito de ofrecer en los tres números sucesivos del presente año la del trienio 1942-1944. Nuestro deseo es dar cumplida y exacta noticia de la literatura filosófica americana; nuestros lectores sabrán excusarnos de las deficiencias que en esta parte pudieran notar, insuperables en las presentes circunstancias y dadas las dificultades de las comunicaciones ultramarinas.

Estética y Etica. II, Nociones de lógica y Teoría de la ciencia. III, Nociones de historia de la filosofía. Santander, Salterrae, 1939-40. 3 vols. de 183, 120 y 223 pp.

LOGICA Y EPISTEMOLOGIA

ARAI, ALBERTO T.: *El logicismo autónomo. Estudio filosófico.* México, Letras de México, 1941.

DÍEZ BLANCO, ALEJANDRO: *Psicología y Lógica.* Avila, 1940. 187 pp.

HENAO BOTERO, FÉLIX: *Tratado de Lógica.* Medellín, Tip. Bedout, 1940. 170 pp.

JEVONS, W. STANLEY: *Lógica.* Traducción del inglés por A. J. Dorta. Madrid, Editorial Pegaso, 1941. 314 pp.

MILLÁN PÉREZ, ENRIQUE: *El razonamiento lógico* (Lecturas postescolares, 1). Santander, Librería Moderna, 1941. 100 páginas.

SEPICH, JUAN R., presbítero: *Lógica formal.* Buenos Aires, Ediciones Cursos de Cultura Católica, 1940. 373 pp.

[*Problema crítico*]

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *La duda universal como método crítico y la posibilidad del error en la gnoseología tomista.* Est (BA) 65 (1941), 413-430.

ESPINOSA, GABRIEL: *Si la realidad está en crisis, el pensamiento humano desaparece con esa misma crisis.* Revista Nacional de Cultura (Caracas). II, núm. 22 (septbre. 1940) y núm. 24 (oct. 1940).

FLORÍ, MIGUEL: *Realismo tomista y crítica del conocimiento* [s/. E. Gilson, "Réalisme thomiste et critique de la connaissance" (París, 1939)]. RazFe, 120 (1940), 205-210.

HESSEN, J.: *Teoría del conocimiento* (Col. Austral, n.° 107). Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940. 180 pp.

PITA, ENRIQUE B.; CIFUENTES, JOSÉ I., S. J.: *El punto de partida de la filosofía* (Bibliot. Ibero-Americana de Filosofía, vol. II). Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941. 104 pp.

PRIETO, LUIS: *Relatividad y racionalidad.* RazFe, 123 (1941). 279-294; 124 (1941), 81-108.

QUILES, ISMAEL, S. J.: *En torno al problema crítico.* Est (BA), 66 (1941), 390-401.

TOVAR LLORENTE, JOSÉ: *La necesidad de los juicios ideales.* Madrid, Edit. Afrodisio Aguado, 1940. 189 pp.

[*Filosofía de las ciencias*]

RUIZ IBARRA, CASIANO: *Hacia la sabiduría médica.* Introducción al estudio de la medicina como problema de conocimiento. Madrid, Imprenta La Xilográfica, 1940. 230 pp.

VAZ FERREIRA, CARLOS: *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas* (Publicaciones de filosofía contemporánea). Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Universidad de B. A., 1940, 44 pp.

ZUBIRI, XAVIER: *Ciencia y realidad.* Escorial, 4 (1941), 177-210.

METAFISICA. TEOLOGIA NATURAL

AVELINO, ANDRÉS: *Prolegómenos a la única metafísica posible (fenomenología del "objeto-cosa").* Ciudad Trujillo (República Dominicana), Editora Montalvo, 1941, 134 pp.

FINLAYSON, CLARENCE: *El primer aspecto ontológico del ser.* UnivCatBol, 7 (1941), 264-270.

PÉREZ, JOSÉ MARÍA, O. F. M.: *Ontología y Cosmología.* Bogotá, Edit. Centro, 1940. 138 pp.

ROBLES, OSWALDO: *La metafísica de la causa y el principio de finalidad.* Abside (Méjico), V (1941), 38-47, 126-132, 189-194.

ROBLES, OSWALDO: *Esquema de ontología tomista.* Filosofía y Letras (Méjico), 1941, nn. 3 y 4.

SÁNCHEZ VILLASEÑOR, JOSÉ: *El drama de la metafísica.* Abside IV-3 (1940), 3-14.

URDANOZ, TEÓFILO, O. P.: *El principio de causalidad. Su valor universal y sus formas.* CT 61 (1941), 163-188.

[*Teodicea*]

BORDOY-TORRÉNS, PEDRO: *Introducción al estudio de la "Cuarta Vía" de Santo Tomás.* CT 61 (1941), 273-284.

DUE ROJO, ANTONIO, S. J.: *Dios y la Ciencia.* Granada, Publicaciones del Centro de Cultura Religiosa Superior, volúmen III, 1941. 232 pp.

GRATRY, A.: *El conocimiento de Dios.* Traducción y prólogo de Julián Marías. Madrid, Editorial Pegaso, 1941. 445 pp.

MARÍAS, JULIÁN: *El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo.* Escorial, 4 (1941), 433-461.

COSMOLOGIA. BIOLOGIA

FRAILE, GUILLERMO: *En torno al problema de la materia.* CT 61 (1941), 245-272.

BALTA ELÍAS, JOSÉ: *Estudio físico de la materia y de sus transmutaciones.* CT 60 (1941), 191-228.

JENNINGS, H. S.: *Genética.* Versión española de Fernando Durán. Madrid, Espasa-Calpe, 1941. 333 pp.

PEMARTÍN, JOSÉ: *Introducción a una filosofía de lo temporal.* Madrid, Espasa-Calpe, 1941. 196 pp.

PUIGREFAGUT, RAMÓN: *A propósito de las leyes estadísticas de la naturaleza. Su existencia, sus caracteres.* RazFe, 124 (1941), 292-313.

PUJIULA, JAIME: *La posición del hombre ante la teoría de la evolución.* RevJav, 13 (1940), 86-95, 144-155.

SÁENZ, J., S. J.: *Cosmología y Psicología filosófica.* Bogotá. Imprenta del Corazón de Jesús, 1941. 216 pp.

VITORIA, EDUARDO: *Los vaivenes de la atomística.* RazFe, 120 (1940), 323-356; 121 (1940), 117-130, 341-352; 122 (1941), 133-142.

PSICOLOGIA

[*Tratados*]

BULNES, JOSÉ, S. J.: *Psicología.* Madrid, Ediciones FAX, 1941. 272 pp.

DÍEZ BLANCO, ALEJANDRO: *Psicología y lógica.* Avila, 1940. 187 pp.

GENTA JORDÁN, B.: *Curso de Psicología.* Buenos Aires, Kapeluz y Cía., 1940.

MERCIER, DESIDERIO: *Psicología. Vida orgánica y vida sensitiva.* Tomos I al IV. Madrid, Edit. Bruno del Amo, 1940

(Nueva Bibliot. Filos. vols. LXXXIV al LXXXVII), 234. 243. 224 y 217 pp.

MESSER, AUGUSTO: *La introducciós a la Psicologia y direcciones a la Psicologia en la actualidad.* Buenos Aires, Editorial Losada, 1940. 237 pp.

MÜLLER, ALOIS: *Psicología. Ensayo de una teoría de lo psíquico.* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940. 396 pp.

PÉREZ, J. M.ª, O. F. M.: *Psicología.* Bogotá, Edit. Centro, 1940. 228 pp

[*Estudios*]

BARBADO, MANUEL, O. P.: *La base de las diferencias psíquicas.* Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. Congreso de Zaragoza, 1940, pp. 303-322.

ECHEVARRÍA, BERNARDO, O. F. M.: *El problema del alma humana y la definición del Concilio de Vienne.* Est(BA), 63. (1940), 323-336.

IRIARTE, JOAQUÍN: *La glorificación de la vida instintiva.* RazFe, 121 (1940), 240-251.

JUNG, C. G.: *Realidad del alma. Aplicación y progreso de la nueva psicología.* Buenos Aires, Edit. Losada, 1940. 248 pp.

MELO, EUGENIO S.: *El objeto formal de la voluntad.* Est(BA) 63 (1940), 27-38.

ZARAGÜETA, JUAN: *Inteligencia y vida.* RazFe 119 (1940), 19-41, 153-168.

[*Psicología experimental y aplicada*]

BAÑUELOS, MISAEL: *Personalidad y carácter. Estudio crítico* (Col. Opúsculos sobre Psicología y Neuropsiquiatría). Madrid, Edic. Morata, 1941. 124 pp.

BÜHLER, CHARLOTTE: *El desarrollo psicológico del niño desde el nacimiento a la adolescencia.* Traducción de L. Luzuriaga (Bibliot. del Maestro, vol. V). Buenos Aires, Editorial Losada, 1940. 213 pp.

BUYSE, R.: *Valor y límites de los Tests en Psicología experimental.* Psicotecnia 1 (1940), 102-111.

CABANES, VICENTE: *Observación psicológica y reeducación de menores.* Reformatorio de Amurrio. Exclusiva de venta Edic. FAX, 1941. 144 pp.

FREUD, SIGMUND: *El diagnóstico de los hechos y el psicoanálisis.* Psicotecnia 1 (1940), 182-192.

FRÖBES, JOSÉ: *Compendio de psicología experimental.* Versión de J. A. Menchaca. Madrid, Ediciones Razón y Fe, 1941. 359 pp.

HELLPACH, WILLY: *Geopsique. El alma humana bajo el influjo del tiempo y clima, suelo y paisaje.* Madrid, Espasa-Calpe, 1940. 312 pp. (Bibliot. de Ideas del siglo XX, n. 13.)

KOFFKA, K.: *Bases de la evolución psíquica. Introducción a la psicología infantil.* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941. 320 pp.

KÜNKEL, FRITZ: *Del Yo al Nosotros.* Con un estudio preliminar por el Dr. Ramón Sarró. Traducción de la 3.ª edic. alemana por P. Caravia. Barcelona, Edit. Luis Miracle. 1940. 285 pp. (Bibliot. de Psicoanálisis y caracterología.)

LABURU, JOSÉ A. DE: *Problemas de psicopatología.* Anormalidades del carácter. Montevideo, Edit. Mosca, 1941. 227 pp.

LABURU, JOSÉ A. DE: *Psicología médica.* Montevideo, Editorial Mosca, 1940. 425 pp.

LOUDET, O.; CIAFORDO, R.: *Inconsciencia por embriaguez del sueño. La unidad lógica y dramática en el sueño.* Anales de la Sdad. Argentina de Criminología 7 (1941), 197-206.

MANYA, JUAN: *El Talent, estudio psicológico.* 1.ª parte. Barcelona, Balmesiana, 1936-1940. 248 pp.

MIRA LÓPEZ, EMILIO: *Una nueva técnica para la determinación de la agresividad.* Anales de la Sdad. Arg. de Criminología 7 (1941), 161-182.

NICOL, EDUARDO: *Psicología de las situaciones vitales.* Méjico, 1941. 211 pp.

RODRÍGUEZ SANZ, HILARIO: *Laberinto de la Caracterología* [s/. Rudolf Thiele: Person und Character, Leipzig, 1940]. Escorial, 3 (1941), 455-462.

SEREBRINSKY, BERNARDO: *Psicodiagnóstico de Roschach e inventario personal de Benreuter en los homicidas.* Anales de la Sdad. Argentina de Crimin. 7 (1941), 217-224.

VAISSIERE, J. DE LA: *El pudor instintivo. Psicología positiva.* Trad. por P. Cucart. Madrid, Ediciones FAX, 1940. 112 páginas.

VAZ FERREIRA, CARLOS: *El Psicoanalista frente al Código penal.* Anales de la Sdad. Arg. de Crimin., 7 (1941), 103-116.

WAUTHY, LEÓN: *Psicología del soldado en campaña.* Burgos, Edit. Aldecoa, 1940. 132 pp.

[*Antropología*] ADLER, ALFREDO: *Conocimiento del hombre.* Traducción de la 3.ª edic. alemana por Humberto Bark. 2.ª edic. Madrid, Espasa-Calpe, 1940. 252 pp. (Bibliot. de Ideas del siglo XX, vol. 12).

HELLO, ERNESTO: *El hombre. La vida, la ciencia, el arte.* Introducción de Enrique Lasserre. Buenos Aires, Edit. Difusión, 1941.

LAÍN ENTRALGO, PEDRO: *Naturaleza e historia en la medicina.* Escorial, 1 (1940), 103-140.

LAÍN ENTRALGO, PEDRO: *Medicina e historia.* Madrid, Edic. Escorial, 1941. 366 pp.

ETICA. FILOSOFIA DEL DERECHO

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *Integración de la moral en la metafísica.* Est(BA), 63 (1940), 193-200.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *Los fundamentos metafísicos del orden moral.* Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de B. A. (Monografías Universitarias), 1941. 422 pp.

EZA, VIZCONDE DE: *La ciencia última: la Etica.* Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. XVI Congreso. Zaragoza, 1940. 32 pp.

PARELLA, R. JUAN: *La moral y la profesión.* El Monitor de la Educación común (Buenos Aires), n. 823 (1941), 7-16.

QUILES, ISMAEL: s/. Derisi (Oct. N.), "Los fundamentos metafísicos del orden moral". Est(BA), 66 (1941), 364-370.

SCHELER, MAX: *Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético.* Traducción por Hilario Rodríguez Sanz. Madrid, Revista de Occidente, 1941. 303 pp.

[*Filosofía del derecho*]

CATHREIN, VÍCTOR: *Filosofía del derecho. El derecho natural y positivo*. Trad. de la 2.ª edic. alemana por Alberto Jardón y César Barja. 4.ª edic. Madrid, Edit. Reus, 1941. VIII-288 pp.

FERNÁNDEZ DE LA SOMERA, J.: *La autoridad civil y su contenido cristiano*. RazFe, 122 (1941), 294-305.

FRÍAS, JORGE A.: *Lo mudable y lo permanente en las transformaciones del derecho civil*. Arx. Instituto de Santo Tomás de Aquino. Córdoba (Argentina), 1941.

GETINO, LUIS: *El derecho al paso por un territorio neutral, según los clásicos juristas españoles*. CT 61 (1941), 315-328.

IZAGA, LUIS: *Los fundamentos del derecho internacional en peligro*. RazFe, 121 (1940), 209-224.

LEGAZ Y LACAMBRA, LUIS: *Estudios de doctrina jurídica y social*. Barcelona, Edit. Bosch, 1940. 266 pp.

JIMÉNEZ DE ASÚA, LUIS: *Orígenes de la filosofía penal liberal*. Sustancia (Tucumán), II, n.º 6, marzo 1941.

LISSARRAGUE, SALVADOR: *El concepto de Institución en el derecho público de Hauriou. Su alcance filosófico-social*. Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid, nn. 6-7, 1941. pp. 197 ss.

MARAVALL, J. A.: *La posición del individuo en la filosofía política italiana de hoy*. Escorial, 2 (1941), 423-438.

MOYANO CRESPO, RAFAEL: *Aspectos ético-jurídicos del derecho de guerra*. Buenos Aires. Edit. Difusión, 1940. 262 pp.

NIETO ARTETA, E. LUIS: *El hombre, la vida, la cultura y el derecho*. UnivCatBol., 7, n. 22 (1941), 192-219.

RECASÉNS SICHES, LUIS: *Vida humana, sociedad y derecho. Fundamentación de la filosofía del derecho*. México. Fondo de Cultura Económica, 1940. XI-386 pp.

RESTREPO, JOAQUÍN: *La teoría de la institución*. RevJav., 13 (1940), 244-45.

RODRÍGUEZ SANZ, HILARIO: *Política y moral* [s/. Mandel (Hermann), "Wirklichkeitsethik", Leipzig, 1937]. Escorial, 4 (1941), 290-296.

STURZO, LUIGI: *La política y la moral*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1940. 216 pp.

VANNI, ICILIO: *Filosofía del derecho*. Traducción y prólogo de R. Urbano (Biblioteca Moderna de Filosofía y Ciencias Sociales). Madrid, Librería Beltrán, 1941. 366 pp.

SOCIOLOGIA

AMOROSO LIMA, ALCEU: *Familia y Estado*. UnivCatBol., 7, número 21 (1941), 3-24.

ANAYA, RICARDO: *Algunos problemas de la sociología criminal a la luz del materialismo dialéctico*. Cochabamba (Bolivia), Imprenta Universitaria, 1941. 80 pp.

ANDRADE, VICENTE, S. J.: *La filosofía cristiana del trabajo en la Encíclica "Rerum Novarum"*. RevJav., 15 (1941), 212-217.

ARIAS, ANÍBAL: *Concepto de sociología*, Jurídicas y sociales (Buenos Aires), 6 (1940), 26-30.

AYALA, FRANCISCO: *Sentido actual de la sociología*. Revista de

Ciencias Jurídicas y Sociales (Santa Fe-Argentina), 6 (1941), 5-13.

BELAUNDE, ANDRÉS VÍCTOR: *La función del Estado según la doctrina de la Iglesia.* RevUnCatP., 9 (1941), 438-457.

BIELICH FLÓREZ, ISMAEL: *La propiedad privada según la doctrina social de la Iglesia.* RevUnCatP., 9 (1941), 392-402.

BUSTO, JORGE DEL: *Las organizaciones profesionales según la doctrina social de la Iglesia.* RevUnCatP., 9 (1941), 425-437.

CARRERAS, JAIME: *La evolución de las ideas y las luchas sociales.* Barcelona, Edit. Bosch, 1940. 456 pp.

DELGADO, HONORIO: *La deformación de la humanidad en el siglo XIX.* RevUnCatP., 9 (1941), 370-391.

DESPOSTIN, A. LUIS: *La Encíclica "Rerum Novarum" a medio siglo de su aparición, frente a los problemas del trabajo.* Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), nn. 3-6 (1941), 497-508.

DÍAZ BIALET, ANGEL: *La propiedad.* Rev. de la Univ. Nac. de Córdoba, nn. 1-2 (1941), 49-100.

DOMÍNGUEZ, DIONISIO, S. J.: *Texto de Filosofía: cuestiones sociales.* Santander, Sal Terrae, 1940. 164 pp.

FERNÁNDEZ POUSA, MODESTO: *El salario familias, según las doctrinas de la Iglesia Católica.* Brasil, Editorial Apis, 1940. IX-418 pp.

FOYACA, MANUEL: *Un nuevo orden económico-social.* La Habana, Cía. Edit. de Libros y Folletos, 1941. 152 pp.

GÓMEZ HOYOS, RAFAEL: *Concepto jurídico de la justicia social.* UnivCatBol., 7, n. 23 (1941), 350-66.

GRUNDY, A. ERNESTO: *El trabajo y el salario según la doctrina social de la Iglesia.* RevUnCatP., 9 (1941), 403-422.

GURTVITCH, GEORGES: *Las formas de la sociabilidad* [Traducción de "Essais de Sociologie"]. Buenos Aires, Edit. Losada, 1941. 370 pp.

MANNHEIM, KARL: *Ideología y utopía.* México, Fondo de Cultura Económica, 1941. 306 pp.

MEDINA ECHEVARRÍA, JOSÉ: *Sociología: teoría y técnica.* Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1941. 200 pp.

MENÉNDEZ RAIGADA, ALBINO: *Justicia social (puntualizando).* CT 59 (1940), 389-397.

MONTERO, ELOY: *Crisis de la Familia y de la Sociedad moderna.* (Discurso de ingreso en la R. Academia de Ciencias Morales y Políticas). Madrid, 1941, 134 pp.

OSPINA PÉREZ, MARIANO: *El pensamiento político y social de León XIII.* RevJav., 15 (1941), 285-295.

PAYAS-VILALTELLA, FRANCISCO, O. F. M.: *La doctrina social de la Iglesia sobre la condición y trabajo de los obreros.* Madrid, Espasa-Calpe, 1941. 289 pp.

POVIÑA, ALFREDO: *Historia de la Sociología en Latinoamérica.* Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1941. 236 pp.

RÍOS ROSELL, JOSÉ: *Introducción al estudio de la doctrina social de la Iglesia.* RevUnCatP., nn. 2-3 (1941), 119-143.

ROSA, M. JOSÉ: *La iniciación sociológica de Alberdi.* Revista de Cienc. Juríd. y Sociales (Santa Fe), n.° 32 (1941), 111-146.

SABOIA DE MEDEIROS, R.: *Realidad y definición del derecho social*. RevJav., 13 (1940), 220-230.

SOLAS GARCÍA, JOSÉ: *La nación en la filosofía de la Revolución española*. Madrid, Ediciones FAX, 1940. 164 pp.

TREVES, RENATO: *Sociología y filosofía social*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1941. 158 pp.

FILOSOFIA DEL LENGUAJE

BALLY, CHARLES: *El lenguaje y la vida*. Traducción de Amado Alonso (Col. Filosofía y teoría del lenguaje, vol. I). Buenos Aires, Editorial Losada, 1941. 247 pp.

CEÑAL, RAMÓN, S. I.: *La teoría del lenguaje de Carlos Bühler. Introducción a la moderna filosofía del lenguaje*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Publicaciones del Instituto de Filosofía "Luis Vives"). Madrid, 1941. XX-304 pp.

REYES, ALFONSO: *Hermes o de la comunicación humana*. Filosofía y Letras (México), 1941, n.° 3.

VOSSLER, KARL: *Filosofía del lenguaje*. Traducción de A. A. y R. L. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Publicaciones de la Revista de Filología Española), 1941. 274 pp.

FILOSOFIA DE LA EDUCACION. PEDAGOGIA

ALVAREZ DE CÁNOVAS, JOSEFINA: *Psicología pedagógica. Estudio del niño español*. Madrid, Espasa-Calpe, 1941. 352 pp.

DE HOVRE, F.: *Pedagogos y Pedagogía del Catolicismo*. Traducción de J. M. Bernáldez. Madrid, Ediciones FAX, 1941. 434 pp.

DE HOVRE, F.: *Ensayo de Filosofía Pedagógica*. Traducción de J. M. Bernáldez. 2.ª edic. Madrid, Ediciones FAX, 1941. 356 pp.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *La formación de la personalidad*. Buenos Aires, Adsum, 1941. 76 pp.

FERNÁNDEZ, JESÚS MARÍA, S. I.: *La filosofía formadora de hombres de selección*. RevJav., 14 (1940), 129-139; 193-201.

GARCÍA HOZ, VÍCTOR: *Pedagogía de la lucha ascética*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Publicaciones del Instituto de Pedagogía "San José de Calasanz", serie A, n.° 1). 403 pp.

FILOSOFIA DE LA RELIGION

SANÍN E., JESÚS, S. I: *Sicología religiosa del pueblo ruso*. UnivCatBol., 7, n. 21 (1941), 67-84.

VACA, AGUSTÍN: *Hacia una ascética científica. Relaciones de la psicología y de la psiquiatría con la ciencia espiritual*. RevEspir., 1 (1941), n.° 1, 34-39.

VACA, AGUSTÍN: *Dirección espiritual y psicotecnia*. RevEspir., 1 (1941), n.° 2, 4-29.

FILOSOFIA DE LO BELLO Y DEL ARTE

CASO, ANTONIO: *Los valores estéticos.* Filosofía y Letras (México), 1941, n. 3.

DÍEZ DE MEDINA, FERNANDO: *Introducción al Ande y su habitante, Notas para una estética de la montaña.* UnivCatBol., 7 (1941), 56-66.

ENCINA, JUAN DE LA: *Espacio y tiempo en el arte actual.* Filosofía y Letras (Méx.), 1941, n.° 3.

HURTADO, LEOPOLDO: *Espacio y tiempo en el arte actual.* Buenos Aires, Editorial Losada, 1941. 128 pp.

MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO: *Historia de las Ideas Estéticas en España.* Edición revisada y compulsada por don Enrique Sánchez Reyes (Edición Nacional de las Obras Completas de Menéndez Pelayo, con un prólogo del excelentísimo Sr. D. José Ibáñez Martín, dirigida por D. Miguel Artigas, publicada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas). Santander, 1940. 5 ts. de XX-543, 506, 671, 422 y 521 pp.

NICOL, EDUARDO: *Notas para la caracteriología del artista.* Filosofía y Letras (Méx.), 1941. n.° 4.

ZAMBRANO, MARÍA: *Filosofía y Poesía* (Ediciones conmemorativas del IV centenario del Colegio Nacional de San Nicolás de Hidalgo, 1540-1940), Universidad Michoacana. Morelia. 160 pp.

FILOSOFIA DE LA HISTORIA

BOSE, L. B. WALTER: *Ernesto Bernheim, su obra y su método histórico.* Humanidades (Universidad Nacional de la Plata), 28 (1940), 547-562.

MACNAB, LUDOVICO D.: *El concepto escolástico de la Historia.* Tesis doctoral (Publicaciones del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires). Buenos Aires, 1940. 88 pp.

MÁRQUEZ, NARCISO: *Ciencia histórica y ciencia filosófica.* Sustancia (Tucumán), II, nn. 7-8, septbre. 1941.

MEINVILLE, JULIO: *Hacia la cristiandad. Apuntes para una filosofía de la historia.* Buenos Aires, Edit. Adsum, 1940. 91 pp.

MIRÓ QUESADA, FRANCISCO: *¿Destrucción o revisión de la historia ontológica?* Sustancia (Tucumán), II, n. 6, marzo 1941.

PUCCIARELLI, EUGENIO: *Historia y destino.* Sustancia, I, n. 4 (1940).

YELA, JUAN FRANCISCO: *Lo Universal Histórico.* Revista de la Universidad de Oviedo. Oviedo, 1940. 37 pp.

FILOSOFIA DE LA CULTURA Y DE LA TECNICA. CUESTIONES ACTUALES

LITUMA, LUIS: *Crítica de la tesis neopagana: "La religión está sujeta a la raza y a esta misma ley debe adaptarse".* Lima, 1941. 70 pp.

MARITAIN, JACQUES: *Religión y Cultura.* Traducción de Giselda Zani. (Bibliot. de Doctrina Católica). Buenos Aires, Librería de Santa Catalina, 1940. 143 pp.

ORTEGA, AUGUSTO A., O. O. M.: *El concepto de persona como base para un mejor entendimiento de la Patria.* Escorial, II (1941), 213-235.

RODRÍGUEZ ARCE, JOSÉ RAMÓN: *Lógica y psicología del caudillaje.* América (Habana), 7, n.° 2, agosto 1940.

YELA UTRILLA, JUAN FRANCISCO: *En el vórtice de los tiempos: Divagaciones filosóficas sobre el tema: vorágine o temporalidad arremolinante de la vida actual.* Revista de la Universidad de Oviedo, 3 (1940), 5-26.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

BLANCO, JULIO ENRIQUE: *Historia comparativa de los principales sistemas filosóficos* (Lección inaugural), UnivCatBol., 4 (1940), n. 14.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *Filosofía moderna y filosofía tomista.* Est(BA), 64 (1940), 445-449.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *Filosofía moderna y filosofía tomista.* Buenos Aires. Edic. Sol y Luna, 1941. 242 pp.

GARCÍA BACCA, JUAN DAVID: *Tipos históricos del filosofar físico* (Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, III). Tucumán, 1941. 268 pp.

GRÁFICOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940. 21 pp.

MARÍAS, JULIÁN: *Historia de la Filosofía.* Prólogo de X. Zubiri. Madrid, Edit. Revista de Occidente, 1941. 416 pp. s/. Marías, Historia de la Filosofía:
FRAILE, GUILLERMO, O. P.: CT 61 (1941), 108-115.
IRIARTE, JOAQUÍN, S. I.: RazFe, 122 (1941), 371-375.

MESSER, AUGUSTO: *Historia de la filosofía actual.* 2.ª edic. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941. 255 pp.

MONDOLFO, RODOLFO: *Historia y filosofía.* Sustancia (Tucumán), I (1940), n. 4.

QUILES, ISMAEL, S. I.: *Concepción integral de la historia de la filosofía.* Est(BA), 66 (1941), 301-312.

QUILES, ISMAEL, S. I.: *Filosofía moderna y filosofía tomista.* Est(BA), 65 (1941), 349-352.

ROMERO, FRANCISCO: *Sobre el valor metódico de la historia de la metafísica.* UnivCatBol, V, nn. 16-17, 1940.

WINDELBAND, W.: *Historia de la Filosofía,* tt. I-III. Versión española provista de índices analíticos por Francisco Larroyo. Méjico, Antigua Librería Robredo, 1941.

Edad Antigua: Grecia y Roma.

GAOS, JOSÉ: *Antología filosófica: la Filosofía griega.* Méjico, Edic. Casa de España en Méjico, 1941. 356 pp.

ROMERO, LUIS JOSÉ: *La concepción griega de la naturaleza*

humana. Humanidades (Universidad Nacional de la Plata), 28 (1940), 415-430.

[*Presocráticos*] MONDOLFO, RODOLFO: *El problema del conocimiento desde los Presocráticos hasta Aristóteles*. Verbum (Buenos Aires), n. 1, novbre. 1941.

[*Sócrates*] ZUBIRI, XAVIER: *Sócrates y la sabiduría griega*. Escorial, 1 (1940), 187-226; II (1941), 51-78. Tirada aparte, Edic. Escorial, 1941. 72 pp.

[—*y Platón*] BROCHARD, VÍCTOR: *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Buenos Aires, Edit. Losada, 1940. 229 pp.

TOVAR, ANTONIO: *Sobre los orígenes de los sentimientos políticos de Platón*. RevEstPol, 1 (1941), 397-412.

ORTEGA, JUAN, S. S.: *La filosofía de Platón*. TriCat, VII-II (1941), 86-100.

[*Aristóteles*] GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO: *Teodicea de Aristóteles*. Abside (Méx.), IV-2 (1940), 3-18.

LLAMBIAS DE AZEBEDO, JUAN: *Aristóteles y su concepción del Universo*. TriCat, VII-II (1941), 101-107.

[*Epicuro*] CRESSON, ANDRÉ: *Epicuro, su vida, su obra, su filosofía*. Traducción de Juan Gil Albert. Méjico, Edit. América (Biblioteca Filosófica, III), 1941.

[*Cicerón*] CICERÓN, MARCO TULIO: *Cuestiones académicas. Tratado filosófico*. Madrid, Espasa-Calpe, 1941. 135 pp.

Patrística y medieval.

[*San Agustín*] BORDOY-TORRÉNS, PEDRO: *Antecedentes del argumento henológico en las obras de San Agustín*. CdD, 153 (1941), 257-270.

GUERRERO, EUSTAQUIO: *La vuelta a San Agustín, escritor moderno, y a Santo Tomás, doctor perenne de la verdad cristiana*. RazFe, 121 (1940), 252-265.

J. P. F.: *La política medieval y San Agustín*. TriCat, VII-II (1941), 464-470.

MUÑOZ, PABLO: *Psicología de la conversión en San Agustín*. Greg., 22 (1941), 9-24; 325-352.

PÉREZ ACOSTA, FERNANDO, S. J.: *El platonismo de San Agustín*. TriCat, VII-II (1941), 118-128.

[*Algazel*] ASÍN PALACIOS, MIGUEL: *La espiritualidad de Algazel*. T. IV, *Crestomatía algazeliana*. (Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada.) 1941. 400 pp.

KARAM, J.: *La requisitoria de Algazel contra los filósofos*. CT, 61 (1941), 285-314.

ASÍN PALACIOS, MIGUEL: *Huellas del Islam*. Madrid, Espasa-Calpe, 1941. 310 pp.

EIJO Y GARAY, LEOPOLDO: *El concepto de materia universal en los teólogos medievales*. RevEspTeol, 1 (1940), 11-53.

[*San Buenaventura*] ZAMAYÓN, N.: *Hacia Dios. Cinco lecciones acerca del itinerario de San Buenaventura*. Texto original y traducción del opúsculo. Roma, SALER, 1940. 242 pp.

[*Santo Tomás*] TOMÁS DE AQUINO: *El ente y la esencia*. Texto latino, traducción castellana con notas críticas del Pbro. Juan R. Sepich. Estudio preliminar del Dr. Tomás Casares (Col. Clásicos de Filosofía, II, Publicaciones del Instituto de Filosofía de

la Facultad de Filosofía y Letras de la Univ. de Buenos Aires). Buenos Aires, 1940. 137 pp.

TOMÁS DE AQUINO: *Del ente y de la esencia.* Traducción del latín por L. Lituma y A. Wagner de Reyna. Buenos Aires, Edit. Losada (Biblioteca Filosófica), 1940. 77 pp.

FRAILE, GUILLERMO, O. P.: *El retorno a Santo Tomás.* CT 60 (1941), 81-108.

GARCÍA MORENTE, MANUEL: *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino.* Conferencia pronunciada en la Univ. de Valladolid el 7 de marzo de 1940. Valladolid, Gráficas Afrodisio Aguado, 1940. 27 pp.

HUGÓN, R., O. P.: *Las veinticuatro tesis tomistas.* 2.ª edic. de la traducción castellana. Buenos Aires, Edit. Poblet, 1940.

ORLANDIS, RAMÓN, S. J.: *El último fin del hombre en Santo Tomás.* Manresa, 13 (1940), 7-25; 107-117.

PÁEZ, MARCELINO, O. P.: *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino.* TriCat, VII-II (1941), 129-152.

[*Escoto*] BARBIERI, Mons. ANTONIO MARÍA: *Duns Scoto el "Doctor Sutil".* TriCat, VII-II (1941), 153-161.

[*Pedro de Olivi*] ECHEVERRÍA, BERNARDO, O. F. M.: *El problema del alma humana en la Edad Media, Pedro de Olivi y la definición del Concilio de Vienne.* (Biblioteca Ibero-americana de Filosofía y Teología del Colegio Máximo de San Miguel, secc. D, vol. I.) Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941. 127 pp.

Edad Moderna: Renacimiento y siglos XVI-XVIII.

[*G. Bruno*] BRUNO, GIORDANO: *De la Causa, Principio y Uno.* Traducción del Dr. A. Vasallo. Buenos Aires, Edit. Losada, 1941. 156 pp.

ALCORTA, IGNACIO: *Una Nueva Edad. La mentalidad mecanicista.* CT 59 (1940), 157-170.

[*Maquiavelo*] SFORZA, CONDE CARLO: *El pensamiento vivo de Maquiavelo.* Buenos Aires, Edit. Losada (Bibliot. El Pensamiento Vivo), 1941. 255 pp.

[*La Compañía de Jesús*] CAFFERATA, ANDRÉS: *La Compañía de Jesús y la Filosofía.* FascBibl, 3 (1941), n. 9, fasc. 1.

[*Bacon*] BACON, FRANCIS: *La Nueva Atlántida.* Edición anotada, con estudios sobre Bacon y su filosofía. Traducción y edición de J. A. Vázquez. Buenos Aires, Edit. Losada, 1941. 205 pp.

[*Descartes*] LANDORMY, PAÚL: *Descartes, su vida, su obra y su pensamiento.* Trad. por R. García Treviño. Méjico, Edit. América (Biblioteca Filosófica, I), 1940.

GARRIGÓS, ANTONIO: *René Descartes (31 de marzo de 1596-11 de febrero de 1650), padre del intelectualismo científico moderno y poderoso afirmador de la personalidad humana.* Revista de Correos y Telégrafos (Buenos Aires), IV, n. 39 (novbre. 1940).

PARKS DE GALLAGHER, MERCEDES: *En defensa del Maestro Descartes.* RevUnCatP, 9 (1941), 283-290.

PITA, ENRIQUE, S. I.: *Descartes, padre de la filosofía moderna.* TriCat, VII-II (1941), 179-189.

PITA, ENRIQUE, S. I.: *Descartes, padre de la filosofía moderna.* Est(BA), 66 (1941), 141-158.

[*Espinosa*] CHATIER: *Spinoza*. Traducción revisada por R. García Treviño. Méjico, Edit. América (Biblioteca Filosófica, II), 1941.

DUJOVNE, LEÓN: *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*. T. I, *La vida de Baruj Spinoza* (serie de monografías universitarias publicadas por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Buenos Aires). Buenos Aires, 1941. 305 pp.

GEBHARDT, KARL: *Spinoza*. Traducción de Oscar Cohan. Buenos Aires, Editorial Losada (Biblioteca Filosófica), 1940. 174 pp.

[*Leibniz*] CABRERA, FRANCISCO: *Leibnitz y el problema del libre albedrío*. Abside (Méj.), 4 (1940), 35-47.

GARRIGÓS, ANTONIO: *Godofredo Guillermo Leibnitz (1646-1716)*. Revista de Correos y Telégrafos (Buenos Aires), IV, n. 36, agosto 1940.

[*Pascal*] PASCAL, BLAS: *Pensamientos*. Selección y traducción de X. Zubiri. Buenos Aires, Espasa-Calpe (Col. Austral, s. gris, n. 96), 1940. 167 pp.

MAURIAC, FRANÇOIS: *El pensamiento vivo de Pascal*. Trad. de Fco. Ayala. Buenos Aires, Edit. Losada (Bibl. El Pensamiento Vivo, n. 11), 1940. 239 pp.

[*Hume*] VÁZQUEZ, JUAN ADOLFO: *Una obra de Hume casi desconocida (1740-1940)*. Nosotros (Buenos Aires), V, 2.ª época, nn. 50-51 (mayo-junio 1940).

[*Vico*] VICO, GIAMBATTISTA: *Ciencia nueva*. Prólogo y trad. de José Carner. Méjico, El Colegio de Méjico, 1941. 2 vols. de 232 y 224 pp.

[*D'Alembert*] GARRIGÓS, ANTONIO: *Juan D'Alembert (16 noviembre 1717-26 octubre 1783), artífice de la filosofía, de la moral*. Revista de Correos y Telégrafos (Buenos Aires), IV, n. 42 (febrero 1941).

[*Kant*] BENDA, JULIEN: *El pensamiento vivo de Kant*. Buenos Aires, Edit. Losada (Bibl. El Pensamiento Vivo), 1941. 225 pp.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *El punto de partida del idealismo trascendental de Kant*. TriCat, VII-II (1941), 205-222.

SCHULZE, J.: *Ensayo de una clara exposición del contenido de la "Crítica de la Razón Pura"*. Trad. de El. Augherino y El. Schapira. Córdoba (Argentina), Instituto de Humanidades, 1940. 94 pp.

[*Schiller*] SCHILLER, JUAN, C. F.: *La educación estética del hombre*. Traducción de M. García Morente. Buenos Aires, Coleccion Austral, s. verde, n. 237. Espasa-Calpe, 1941. 158 pp.

Siglo XIX.

MINGUIJÓN, SALVADOR: *Los intelectuales ante la Ciencia y la sociedad*. Discurso de recepción en la R. Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1941. 135 pp.

[*Gratry*] MARÍAS, JULIÁN: *La filosofía del Padre Gratry. La restauración de la metafísica en el problema de Dios*. Edic. Escorial. Madrid, 1941. 278 pp.

AGUADO, EMILIANO: s/. Gratry, "El conocimiento de Dios". Escorial, 4 (1941), 478-481.

[*Marx*] JACOVELLA, BRUNO: *El pensamiento vivo de Marx.* [s/. Trotsky, "El pensamiento vivo de Karl Marx"]. Est(BA), 64 (1940), 29-34.

TROTSKY, LEÓN: *El pensamiento vivo de Karl Marx.* Buenos Aires, Edit. Losada (Bibl. El Pensamiento Vivo), 1940. 230 pp. Traducción de L. Echávarri.

[*Thoreau*] DREISER, THEODORE: *El pensamiento vivo de Henry David Thoreau.* Trad. de L. Echávarri. Buenos Aires (Bibl. El Pensamiento Vivo), Edit. Losada, 1940. 208 pp.

[*Nietzsche*] NIETZSCHE, FEDERICO: *Opiniones y sentencias.* Barcelona, Edit. Maucci, 1941, 192 pp.

BERSANELLI GODAY, VÍCTOR: *Humanidad* [s/. Nietzsche]. Buenos Aires, 1940. 132 pp.

PARDINAS YLLANES, FELIPE: *Don Quijote contra Zaratustra.* RazFe, 119 (1940), 290-304.

[*Brentano*] BRENTANO, FRANCISCO: *El origen del conocimiento moral.* Trad. de M. García Morente. Madrid, Revista de Occidente, 1941. 160 pp. (Col. Nuevos Hechos, Nuevas Ideas.)

Contemporáneos.

[*Keiserling*] FOYACA DE LA CONCHA, MANUEL: *En torno a Keiserling y su filosofía del Budismo.* RazFe, 121 (1940), 305-317; 124 (1941), 21-32.

CHEVALIER, JACQUES: *El pensamiento francés.* Mercurio Peruano (Lima), 23 (1941), 595-604.

[*Bergson*] HOMENAJE A BERGSON. Méjico, Imprenta Universitaria, 1941. Contiene:

GAOS, JOSÉ: *Bergson, según su autobiografía filosófica.*

NICHOL, E.: *La marcha de Bergson hacia lo concreto. Misticismo y temporalidad.*

NOULET, E.: *Bergson y Valéry.*

RAMOS, SAMUEL: *Concepción de la filosofía según Bergson.*

ROBLES, OSWALDO: *Breve nota sobre la psicología y la antropología de M. H. Bergson.*

VASCONCELOS: *Bergson en México.*

XIRAU, JOAQUÍN: *La plenitud orgánica.*

BETANCOUR, CAYETANO: *Henri Bergson.* UnivCatBol, 6 (1941), nn. 19-20.

CASTELLANI, LEOPOLDO: *Henri Bergson frente a Kant y Santo Tomás.* TriCat, VII-II (1941), 190-204.

CHEVALIER, JACQUES: *Bergson.* Escorial, 2 (1941), 317-318.

CHEVALIER, JACQUES: *Enrique Bergson* (1859-1941). CT, 60 (1941), 146.

COVIELLO, ALFREDO: *La influencia de Bergson en América.* Sustancia (Tucumán), II, nn. 7-8, septiembre 1941.

GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO: *Reflexiones sobre Bergson.* Abside (Méj.), V (1941), 223-242.

IRIARTE, JOAQUÍN: *El sentido espiritualista de la filosofía de Bergson.* RazFe, 122 (1941), 196-210.

MARTINS, DIAMANTINO: *De la intuición filosófica a la intuición mística en Bergson.* Manresa, 13 (1940), 70-76.

VALDEZ ALZAMORA, MARIO: *La filosofía de Bergson.* RevUnCatP, 9 (1941), 144-161.

YÉPEZ, GUMERSINDO: *Henry Bergson, su vida y su obra.* Revista del Colegio Nacional "Vicente Rocafuerte", 2.ª época, 17, n. 52, Guayaquil, septbre.-dicbre., 1940.

ZARAGÜETA, JUAN: *La intuición en la filosofía de Henri Bergson.* Madrid, Espasa-Calpe, 1941. 320 pp.

ZARAGÜETA, JUAN: *La libertad en la filosofía de Henri Bergson.* Escorial, 4 (1941), 91-116.

[*Whitehead*] WHITEHEAD, ALFRED NORTH: *Naturaleza y vida.* Trad. de Risieri Frondizi. Buenos Aires, Instituto de Filosofía y Letras, 1941. 88 pp.

[*Russell*] RUSSELL, BERTRAND: *La conquista de la felicidad.* Buenos Aires, Espasa-Calpe (Col. Austral, n. 23), 1940. 196 pp.

[*Emerson*] MASTERS, EDGAR LEE: *El pensamiento vivo de Emerson.* Buenos Aires, Edit. Losada (Bibl. El Pensamiento Vivo, vol. 12), 1940. 222 pp.

EMERSON, RALPH WALDO: *La ley de la vida.* Traducción del inglés por F. Gallach Palés. Madrid (Nueva Biblioteca Filosófica, VI), 234 pp.

[*Husserl*] BASCUÑANA LÓPEZ, J.: *Exposición y crítica de la fenomenología de Edmundo Husserl.* Oración inaugural del curso 1940-41. Seminario Conciliar de Barcelona, 1940. 61 pp.

BLANCO, JULIO ENRIQUE: *Tres lecciones sobre Husserl.* UnivCatBol, 5, nn. 16-17, junio-septbre. 1940.

BLANCO, JULIO ENRIQUE: *Apéndice a mis tres lecciones sobre Husserl.* UnivCatBol, 7, n. 23 (1941), 319-349.

XIRAU, JOAQUÍN: *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología.* Buenos Aires, Edit. Losada, 1941. 254 pp.

[*Scheler*] SCHELER, MAX: *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios.* Madrid, Revista de Occidente, 1940. 260 pp.

QUILES, ISMAEL, S. I.: *La antropología filosófica de Max Scheler.* Est(BA), 66 (1941), 13-26.

[*Freud*] CASTELLANO, FILEMÓN: *El psicoanálisis de Freud.* Buenos Aires, Edit. Difusión, 1941. 90 pp.

LAÍN ENTRALGO, PEDRO: *Principio y fin de Segismundo Freud. Reflexiones extemporáneas.* Escorial, 5 (1941), 31-64.

MESEGUER, PEDRO: *Balance de las principales aportaciones de Freud.* RazFe, 120 (1940), 225-243; 121 (1940), 62-88.

[*Max Weber*] POVIÑA, ALFREDO: *La metodología sociológica de Max Weber.* Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), nn. 7-8 (1941), 815-830.

[*Filosofía de la vida*] IRIARTE, JOAQUÍN: *La Filosofía de la vida y (?) la vida de la filosofía.* RazFe, 119 (1940), 259-275.

[*El tema de la trascendencia*] IRIARTE, JOAQUÍN: *¿Cómo piensa hoy de la trascendencia el mundo que piensa?* RazFe, 120 (1940), 153-169.

[*Existencialismo*] DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *Reflexiones críticas sobre la filosofía existencial.* UnivCatBol, 7 (1941), 159-170.

[*N. Hartmann*] RODRÍGUEZ SANZ, HILARIO: *Motivos ontológicos en la filosofía de Nicolai Hartmann.* Escorial, 3 (1941), 253-275.

[*—y Blondel*] SABOIA DE MEDEIROS, ROBERTO, S. I.: *Qué es la fuerza. Diá-*

logo entre el alemán Nicolai Hartmann y el francés Maurice Blondel. RevJav, 14 (1940), 281-286.

SABOIA DE MEDEIROS, R., S. I.: *En torno a una obra de M. Blondel* [L'être et les êtres]. Est(BA), 63 (1940), 109-128.

[*Maritain*] CASTELLANI, LEONARDO: *Libros de Maritain* [s/. "Acción católica y acción política", Buenos Aires, 1939; "Situation de la poesie", París, 1939; "Quattre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle", ib.] Est(BA), 64 (1940), 537-548.

[*Filosofía italiana*] MICELI, RICCARDO: *La Filosofía italiana actual.* Buenos Aires, Edit. Losada, 1940.

[*Gentile*] LEGAZ LACAMBRA, LUIS: *La Filosofía jurídica de Giovanni Gentile.* Santiago, Tip. Paredes, 1940. 43 pp.

[*Mercier*] ZARAGÜETA BENGOECHEA, JUAN: *El concepto católico de la vida según el Cardenal Mercier.* 2.ª edic. Madrid, Espasa-Calpe, 1941. 500 pp.

[*Confucionismo*] DAMBORIENA, P.: *Perspectivas actuales de la Filosofía confucionista en China.* RazFe, 123 (1941), 162-178.

FILOSOFIA ESPAÑOLA

Historia de la Filosofía.

SOLANA, MARCIAL: *Historia de la Filosofía Española, época del Renacimiento,* s. XVI. Tres tomos. Madrid, Asoc. Españ. para el Progreso de las Ciencias, 1941. 700-604-636 pp.

[*Averroes*] ALONSO, MANUEL: *Averroes, observador de la Naturaleza.* Al-An, 5 (1940). 215-230 pp.

MORATA, N.: *La presentación de Averroes en la corte almohade.* CdD, 153 (1941). 101-122.

REYES, ANTONIO: *Averroes y Lulio. El racionalismo averroísta y el razonamiento luliano.* Caracas, 1940. 183 pp.

ALVARO DE TOLEDO: *Comentario al "De substantia orbis" de Averroes.* Lo edita y anota el P. M. Alonso, S. J. Instituto L. Vives, serie A, n. 2, 1941. 304 pp.

[*Pedro Hispano*] PEDRO HISPANO: *De anima.* Ed. del texto latino original por el P. M. Alonso, S. J. Publicac. del Inst. L. Vives, serie A, n. 1, Madrid, 1941. 572 pp.

ALONSO, MANUEL: *Una edición de Pedro Hispano poco conocida.* RazFe, 122 (1941), 357-370.

[*Ramón Lull*] RAIMUNDO LULIO: *El libro del amigo y del amado.* Prólogo del P. Félix García. Madrid, Edit. M. Aguilar, 1940. 178 pp.

RAIMUNDO LULIO: *De las condiciones del amor.* Prólogo del P. Félix García. Madrid, Edit. M. Aguilar, 1940. 203 pp.

PLATZECK, ERHARD-WOLFRAM, OFM.: *Al margen del lulista P. Antonio Raimundo Pascual.* O. Cist. AnalSTarr, 14 (1941), 183-198.

PLATZECK, ERHARD-WOLFRAM, OFM.: *La vida eremítica en las obras del Beato Raimundo Lulio.* RevEspir, 1 (1941), n. 2, 61-79; 117-143.

PLATZECK, ERHARD-WOLFRAM, OFM.: *Observaciones del Padre Antonio Raimundo Pascual O. Cist. sobre lulistas alemanes.* RevEspir, 1 (1941), 731-765; 2 (1942), 257-324.

TARRE, JOSÉ: *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París.* AnalSTarr, 14 (1941), 155-182.

[*Vives*] VIVES, JUAN LUIS: *Diálogos latinos, "Exercitatio linguae latinae"*, con introduc., notas y vocabulario, y un apéndice de C. Fernández. Barcelona, Edit. Políglota. 300 pp.

VIVES, JUAN LUIS: *Pensamientos.* Recogidos y prologados por Luis Guarner. Madrid, Edit. Bruno del Amo, 1940 (Nueva Bibl. Filos).

VIVES, JUAN LUIS: *Diálogos.* Trad. de C. Coret. Col. Austral, n. 128. Espasa-Calpe, BA, 1940. 184 pp.

BATTISTESA, ANGEL: *Juan Luis Vives.* Nosotros, BA, V, 2.ª ép. mayo-junio 1940, nn. 50, 51.

CORTS Y GRAU, JOSÉ: *Luis Vives y nosotros.* Escorial, 1 (noviembre 1940), 53-69.

D'ORS, EUGENIO; MARAÑÓN, GREGORIO; ZARAGÜETA, JUAN; CARRERAS Y ARTAU, T.; JOBIT, PIERRE; GENOVES, VICENTE: *Vives, humanista español.* Colec. Occident-Etudes hispaniques. París. Libr. Plon., 1941. 112 pp.

ESTELRICH: *Vives. Exposition organisée à la Bibl. Nationale.* París. Bibl. Nationale, 1941. 224 pp., 18 lames. (Descripción o catálogo ordenado sistemáticamente de 471 obras del insigne pedagogo y humanista o que tratan de su personalidad.)

FERNÁNDEZ ALMUZARA, EUGENIO, S. J.: *Influencia de España en la restauración de la Universidad de Coimbra. Vives y Juan III.* Hispania, 1 (1940), 71-82.

GARMENDÍA DE OTAOLA, A.: *Juan Luis Vives. Ensayo de Pedagogía comparada.* RazFe., 119 (1940), 130-139.

GARMENDÍA DE OTAOLA, A.: *La Universidad de Lovaina conmemora el IV centenario de la muerte de Juan Luis Vives.* RazFe., 120 (1940), 357-363.

GOMIS, JUAN B., O. F. M.: *Luis Vives, forma de la Hispanidad.* Valencia, 1941. 26 pp.

GUERRERO, EUSTAQUIO, S. J.: *Para el cuarto centenario de la muerte de Juan Luis Vives.* RazFe., 119 (1940), 5-18.

LARA, TOMÁS DE: *Ubicación de Juan Luis Vives.* Est(BA), 65 (1941), 161-170, 403-412; 66 (1941), 27-36.

MONTOYA, CELIA O. DE: *Juan Luis Vives y la madurez de la conciencia pedagógica moderna.* Universidad (Santa Fe), t. 9, sept. 1941.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Juan Luis Vives, 1492-1540.* Un acto de la Institución Cultural Española en conmemoración del IV centenario de Juan Luis Vives; disertó sobre la obra del insigne humanista D. J. O. G. Hispania, Rev. de la Asoc. Patriót. Española. BA 13, n. 152 (1940).

PUIGDOLLERS OLIVER, MARIANO: *La Filosofía Española de Luis Vives.* Barc., Edit. Labor, 1940. 319 pp.

[*Huarte de S. J.*] GUERRERO, EUSTAQUIO: *El Doctor Juan Huarte de San Juan y su "Examen de Ingenios".* RazFe., 119 (1940), 180-184.

IBARROLA, RICARDO: *Um precursor da Psicotecnia: Huarte de S. Juan.* Boletim do Instituto de Orientaçao Professional M.ª Luisa Barbosa de Carvalho. II ser., n. 2. Lisboa, 1941.

[*Fco. Sánchez*] IRIARTE, JOAQUÍN: *Francisco Sánchez, el Escéptico, disfrazado de Carneades en disensión epistolar con Cristóbal Clavio.* Greg., 21 (1940), 413-451.

[*Vitoria*] LISSARRAGUE NOVOA, SALVADOR: *Un texto de Francisco de Vitoria sobre la potestad política.* RevEstPol., 1 (1941), 315-325.

VEGA, ANGEL CUSTODIO, O. S. A.: *Un opúsculo desconocido e inédito de Vitoria.* CdD., 153 (1941), 182-186.

ALONSO, MIGUEL, S. J.: *Teoría sobre la causa instrumental en los dominicos de la Universidad salmantina.* ATGran., 4 (1941), 23-41.

[*Alfonso de Castro*] CASTILLO HERNÁNDEZ, SANTIAGO: *Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales. La obligatoriedad moral de las leyes humanas.* Salamanca, 1941 (Public. de la Un. de Salamanca). 160 pp.

[*San Juan de la Cruz*] GARCÍA FIGAR, O. P.: *Psicología de Santa Teresa de Jesús.* RevEspir., 1 (1941), n. 1.°, 66-72; 144-155.

[*Santa Teresa*] CRISÓGONO DE JESÚS, O. C. O.: *¿Huellas del Islam en San Juan de la Cruz?* RevEspir., 1 (1941), 102-105.

[*Molina*] MOLINA, LUIS DE: *Los seis libros de la Justicia y el Derecho.* Trad., estudio preliminar y notas de Manuel Fraga Iribarren. Proemio del Excmo. Sr. D. Eloy Montero. T. I, vol. I. Madrid. Imp. de J. L. Cosano, 1941. 606 pp.

[*Suárez*] ELORDUY, ELEUTERIO: *Teoría de Suárez sobre la justicia de Dios.* I. Bases del laicismo jurídico. II. La justicia conmutativa en Dios y en el hombre. Bol. de la Univ. de Granada, 14 (1942), n. 67.

FICHTER, JOSEPH H., S. J.: *Man of Spain, Francis Suárez.* New York, 1940 (7). 349 pp.

GUTHRIE, HUNTER: *The metaphysical of Suárez.* Thought. Fordham University Quarterly (New York), 16 (1941), 297-311.

IZAGA, LUIS: *La soberanía civil, según Suárez.* RazFe., 124 (1941), 191-205; 314-326.

JANSSEN, B.: *Der Konservatismus in den "Disputationes Metaphysicae" des Suárez.* Greg., 21 (1940), 452-481.

MORABITO, GIUSEPPE: *L'idea dell'essere e la trascendenza divina in Suárez e in San Tomasso.* RivFilNeoscol., 32 (1940), 367-415.

QUILES, ISMAEL, S. J.: *Francisco Suárez, el Doctor Eximio.* TriCat., VII-II, 1941, 162-178.

QUILES, ISMAEL. S. J.: *La intuición fundamental de la Metafísica de Suárez.* FascBibl, 3 (1941), n.° 9, fascículo 1.°

UPRIMMY, LEOPOLDO: *La teoría del Estado según el P. Francisco Suárez.* RevJav., 15 (1941), 9-23.

ZARAGÜETA Y BENGOECHEA, JUAN: *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual.* Granada, Imp. de H. de Paulino Ventura, 1941. 75 pp.

[*Juan Andrés*] YELA, JUAN FRANCISCO: *Juan Andrés, culturalista español del s. XVIII.* Rev. Univ. de Oviedo, 1940. 38 pp.

[*Arteaga*] BATLLORI, MIGUEL: *Los manuscritos de Esteban de Arteaga.* AnalSTarr., 14 (1941), 199-216.

[*Balmes*] BALMES: *Filosofía Fundamental* (11.ª edic.). Barc. Edit. Araluce, 1940. 4 tomos en 2 vols.

BALMES, JAIME: *El Criterio* (Col. Austral, n.º 71). Madrid, Espasa-Calpe, 1941. 262 pp.

BALMES: *Curso de Filosofía elemental*. 2 vols. Barc. Edit. Araluce, 1941.

BALMES: *El Criterio.—Historia de la Filosofía*. Madrid, Ediciones Ibéricas, 1940. 451 pp.

BALMES, JAIME: *Antología*, por José Corts Grau (Col. Breviarios del Pensamiento Español). Madrid, Edic. FE, 1940. 237 pp.

[*Vázquez de Mella*] VÁZQUEZ DE MELLA, JUAN: *Filosofía de la Eucaristía*. BA, Edit. Difusión. 150 pp. 1940.

[*Unamuno*] GUERRERO, E.: *La agonía de Miguel de Unamuno*. RazFe., 123 (1941), 24-40.

IRIARTE, JOAQUÍN: *El biocentrismo de Unamuno*. RazFe., 120 (1940), 260-287.

ROMERO FLORES, H. R.: *Unamuno. Notas sobre la vida y la obra de un máximo español*. Madrid, Edic. Hesperia, 1941. 202 pp.

[*Ortega*] ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Mocedades* (Colec. de artículos y ensayos). Colec. Austral, ser. verde, 201. BA Espasa-Calpe. 173 pp.

ORTEGA Y GASSET: *Ideas y creencias* (Col. Austr. ser. verde, 151). BA Espasa-Calpe, 1940. 160 pp.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Goethe desde dentro. El punto de vista en las artes*. Prólogo-conversación de Fernando Vela. BA Espasa-Calpe, 1940. 244 pp.

ALONSO DEL REAL, CARLOS: *Notas marginales al último libro de Ortega: Del Imperio romano*. Escorial, 3 (1941). 313-317.

CHUMILLAS, P. VENTURA: *¿Es Don José Ortega y Gasset un filósofo propiamente dicho?* BA Edit. Tor., 1940. 123 pp.

CORTS Y GRAU, J. M.: *Ortega y Gasset. "Estudios sobre el amor"*. Ed. Rev. de Occidente. Madrid, 1941. Escorial, 5 (1941), 307-309.

DUJOVNE, LEÓN: *Ortega y Gasset y la razón histórica*. La Nación (BA), n.º 24934, 8-XII-40. p. 2, col. 1 a 8.

IRIARTE, J.: *La filosofía de J. Ortega y Gasset*. RazFe, 122 (1941), 102-115, 306-328; 123 (1941), 102-138, 250-268.

LAÍN ENTRALGO, PEDRO: *Notas marginales al último libro de Ortega: Historia como sistema*. Escorial, 3 (1941), 304-312.

SOLALINDE, J. F. DE: *Las ideas de Ortega y Gasset sobre la Edad Media*. Filosofía y Letras (Méjico), 1941, n.º 3.

[*Ledesma Ramos*] LEDESMA RAMOS, RAMIRO: *Escritos Filosóficos*. Madrid, 1941. 180 pp.

DOMÍNGUEZ, O.: *La restauración de la Filosofía en la Nueva España*. Las Ciencias, 5 (1940), 387-398.

CRONICA

CONMEMORACIONES BALMESIANAS

El centenario de "El Criterio" en Vich y en "Balmesiana".

Balmesiana, en el número de su Boletín correspondiente al fin del segundo semestre del año académico 1942-43, llamaba la atención sobre los centenarios balmesianos que recurren durante el lustro que termina con el año 1948, fecha de la muerte de Balmes, y anunciaba el propósito de iniciar su celebración conmemorando el centenario de la aparición de *El Criterio,* que se cumplía en noviembre de 1943. Habiendo surgido la iniciativa de esta celebración simultáneamente en la ciudad de Vich, el Ayuntamiento de la patria de Balmes, para dar unidad y el mayor esplendor posible a la celebración proyectada, tuvo el acierto de nombrar una Comisión, formada por representantes de *Balmesiana* y de las Delegaciones Provinciales de Prensa y Propaganda, con lo que la aportación de cada una de estas entidades obtuvo la más perfecta armonía y orden dentro del plan de la común celebración. Esta se ha verificado en dos etapas, de las cuales la primera tuvo lugar en Vich, coincidiendo con la conmemoración anual que la ilustre ciudad viene haciendo de su preclaro hijo desde hace ya casi un siglo y a la que este año se ha dado extraordinario esplendor, En ella tuvo el discurso principal el excelentísimo señor D. Romualdo de Toledo, Director general de Primera Enseñanza, que disertó sobre "*Balmes educador,* El Criterio *y la pedagogía española*". Esta conferencia, con las otras cuatro que le precedieron en los días anteriores, han sido publicadas por el Ayuntamiento de Vich, cuidando *Balmesiana* de su edición. Podrán verse reseñadas en otras páginas de esta revista. En el acto de Vich se ofreció un premio de 3.000 pesetas, concedido por la Delegación de Propaganda del Ministerio de Educación Nacional, a la mejor monografía sobre *El Criterio;* ha sido otorgado recientemente al R. P. Miguel Florí, S. I., de la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de Sarriá.

La segunda etapa de la celebración tuvo lugar a fines de noviembre de 1943 en el salón de actos de *Balmesiana.* Consistió en un ciclo de conferencias, dadas en representación de varias entidades. En el acto de clausura, el día 5 de diciembre, el Dr. Juan B. Manyá, Canónigo Magistral de Tortosa, disertó sobre "*Balmes filósofo: su estilo a través de las páginas de* El Criterio". De este discurso y de los otros de este ciclo, publicados por *Balmesiana,* daremos cuenta en nuestra revista. En este acto se adjudicó el premio del certamen propuesto por *Balmesiana,* al cual concurrieron setenta y cuatro maestros nacionales, representantes de todas las provincias de España, con la sola excepción de dos. *Balmesiana,* además, ha publicado con esta ocasión una edición manual de *El Criterio,* conmemorativa del centenario y prologada por el P. Miguel Florí.

El centenario de "El Pensamiento de la Nación" en Madrid.

El Instituto de Sociología "Jaime Balmes", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en colaboración con el Instituto Nacional del Libro

Español, ha celebrado el centenario de la aparición de *El Pensamiento de la Nación*, el periódico balmesiano, con un ciclo de conferencias pronunciadas en los días 18 al 21 de diciembre de 1944 en el salón de actos de dicho Consejo Superior. En la primera, el catedrático Dr. D. Juan Zaragüeta habló de Balmes filósofo; hizo interesante análisis de la actitud inicial de Balmes, tal como se expresa en las *Cartas a un escéptico;* estudia después *El Criterio* y *La filosofía fundamental;* nota sus grandes méritos, aunque reconoce también algunas de sus lagunas; tal es, por ejemplo, su tan insatisfactoria solución del problema crítico. El P. Ireneo González, S. I., profesor de la Universidad Pontificia de Comillas, estudia la obra sociológica de Balmes; los méritos del filósofo de Vich en esta parte son bien notorios; Balmes tuvo plena conciencia de lo que la cuestión social significa, los peligros que entraña, la urgencia de las soluciones, y Balmes supo muy bien que el remedio verdadero y único sólo puede venir del retorno a los principios cristianos, base indiscutible de la paz y armonía social. El Dr. D. José Corts y Grau, catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Valencia, hace en su conferencia minucioso análisis de la política de Balmes: Balmes fué un renovador contra la frialdad e inercia ideológica de los partidos políticos de su tiempo; Balmes gozó siempre de la gran claridad de la ciencia sagrada para dar a los problemas políticos solución eficaz y coherente. Clausuró este ciclo de conferencias el Dr. D. Salvador Minguijón, ex catedrático de Sociología de la Universidad de Madrid, que hizo acabado estudio de la apologética de Balmes; Balmes, contra sensistas, subjetivistas e inmanentistas, supo mantenerse en fidelidad inquebrantable a la doctrina católica, en una vida que se consumió en ardores continuos y crecientes por la defensa de esa misma verdad.

Las conmemoraciones madrileñas del centenario de *El Pensamiento de la Nación* tuvieron un preciado complemento con la exposición de la prensa española contemporánea de aquel periódico, celebrada en la Hemeroteca Municipal, y con el descubrimiento de una lápida en la casa de la calle de Leganitos, número 5, donde Balmes fundó su periódico.

XVIII CONGRESO DE LA ASOCIACION ESPAÑOLA PARA EL PROGRESO DE LAS CIENCIAS

En la Sección de Ciencias Filosóficas y Teológicas de este Congreso, celebrado en Córdoba del 3 al 10 de octubre de 1944, se presentaron los siguientes trabajos: *Carácter analítico y sintético del principio de causalidad,* por el P. Juan Roig Gironella, S. I.; *Valor y valoración,* por el P. Alejandro Roldán, S. I.; *El concepto de filosofía cristiana en Balmes,* por el P. Miguel Florí, S. I.; *La potencia obediencial en Suárez,* por el P. Eleuterio Elorduy, S. I.; *El sentido tradicional, patriótico e hispánico del Opus luliano,* por el Dr. D. Francisco Sureda Blanes; finalmente, el Dr. D. Juan Zaragüeta, presidente de la Sección, dió a conocer su estudio sobre *La analogía del ser a través del lenguaje.*